HORST STUKE

ILUSTRACIÓN

REINHART KOSELLECK

PROGRESO

HANS ULRICH GUMBRECHT

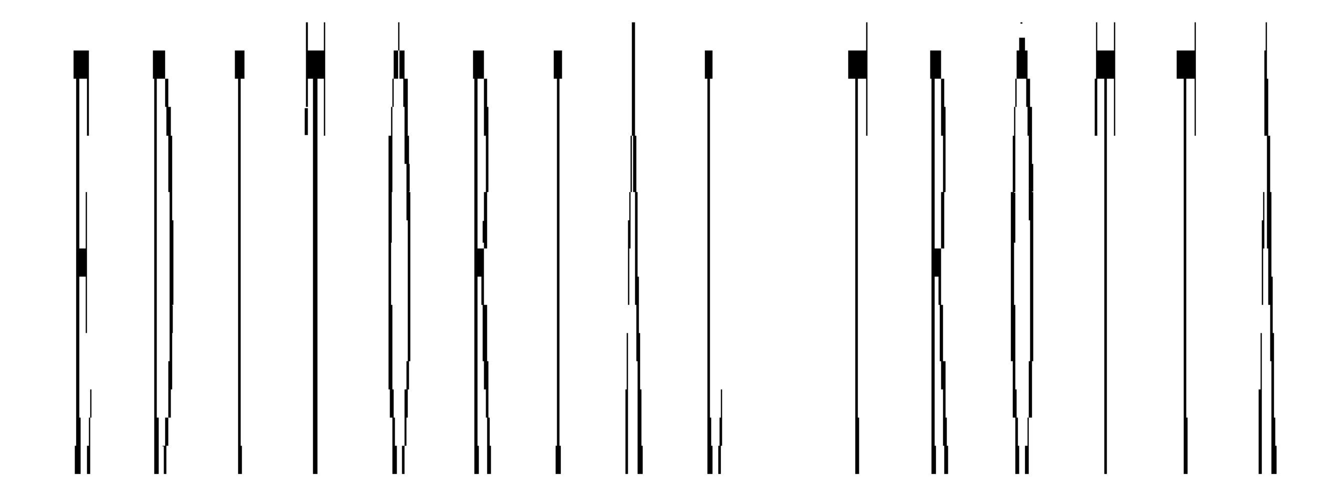
MODERNIDAD

EDITORIAL TROTTA

Ilustración, progreso, modernidad

Horst Stuke, Reinhart Koselleck
y Hans Ulrich Gumbrecht

Estudio introductorio de Faustino Oncina Coves
Traducción de Josep Monter Pérez



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Serie Filosofía

Títulos originales: Aufklärung; Fortschritt; Modern, Modernität, Moderne

ISBN (epub): 978-84-1364-031-0
Depósito Legal: M-8709-2021

CONTENIDO

Estudio introductorio

¿QUÉ SIGNIFICA Y PARA QUÉ SE ESTUDIA LA HISTORIA CONCEPTUAL?[1]

Faustino Oncina Coves

1. LA RESPUESTA METODOLÓGICA DEL «HISTORIADOR PENSANTE»

La pregunta que plantea el título evoca un hito curioso, pero elocuente, que recrea con su habitual ironía Odo Marquard. Se trata de un título casi homónimo de la lección inaugural de Friedrich Schiller al tomar posesión de su cátedra en la Universidad de Jena en mayo de 1789, en los umbrales del asalto a la Bastilla, cuando comienza a acrisolarse la fraternidad entre los miembros de la tríada Ilustración, progreso y modernidad. Esa esplendorosa lección, con su célebre contraste entre «sabio ganapán» y «mente filosófica», entre un mercenario a sueldo del mejor postor y el amigo militante de la verdad, se rotulaba ¿Qué significa y para qué se estudia la historia universal? El sabio ganapán es «aquel a quien en su tarea solo importan las condiciones que le posibilitan acceder a un cargo o cumplir las que participan de las ventajas de él. [...] Si la verdad no se transforma en oro, alabanzas periodísticas y favor principesco, ha buscado la verdad en vano. [...]. El ganapán yergue barreras a su alrededor contra sus vecinos». Schiller aleja este estereotipo sofista de otro muy distinto, socrático, el espíritu filosófico, que «ha amado la verdad más que a su sistema [...]; todo lo que adquiere en el reino de la verdad, lo ha adquirido para todos»2. En la portada de la primera edición de su lección, Schiller se denominó catedrático de Historia —lo que no era descabellado, al tener en su haber algún trabajo sobre esta materia—. Pero cuando el catedrático titular elevó una protesta contra tan exótico y altanero advenedizo, que frecuentaba más las musas que la compañía de Casandra y Clío, se denominó, en la portada de la segunda edición, a fin de eliminar susceptibilidades en sus colegas, catedrático de Filosofía3. Cabe

preguntarse si ese cambio de designación obedece solo a que su tema, el singular colectivo «historia universal», era entonces un tópico filosófico —ciertamente el vergel del idealismo alemán —.

La publicación de esa lección aún en 1789 con la firma de su autor como catedrático de Historia causó un cierto revuelo y los consabidos recelos del apelmazado estamento de historiadores en dicha universidad, pues, pese a descollar en su currículum ya Historia de la rebelión de los Países Bajos (1788) y posteriormente Historia de los Treinta Años (1790), Schiller tuvo que soportar la mácula de intrusismo. Con un destino afín tuvo que lidiar durante mucho tiempo nuestro principal (aunque no único) protagonista, Reinhart Koselleck, un intelectual de difícil encasillamiento, siempre situado en lugares de tránsito cual apátrida disciplinar. En la joven Universidad de Bielefeld aterrizó como un marciano en una plaza con un perfil insólito que suscitó la maledicencia de sus suspicaces colegas, al ganar la primera cátedra en Alemania de Teoría de la historia. Cuentan los chascarrillos que sus compañeros de departamento, ligados personal o ideológicamente a Habermas, evitaban compartir con él ascensor para subir a sus respectivos despachos, ya que la tensión era tal que en más de una ocasión había provocado un cortocircuito4. Cuando falleció inesperadamente el 3 de febrero de 2006, el diario El País nos pidió que escribiéramos una necrológica. Hasta entonces no fuimos conscientes de la resonancia también en estos lares de aquel a quien Gadamer llamó el «historiador pensante». Hay que reconocer el relevante papel que inicialmente tuvo Res publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos, nacida en 1998 bajo la dirección de José Luis Villacañas, para franquear la entrada (desde entonces sin vuelta atrás) de la historia conceptual no solo en los dominios

historiográficos, sino sobre todo en los filosóficos. Sin duda, la mencionada publicación contribuyó a catalizar la creciente pujanza de tal enfoque en el orbe académico hispano, que se evidenciaría en la visita que Koselleck hizo en abril de 2005 al Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid, oficiando de anfitrión Javier Fernández Sebastián, catedrático de Historia del Pensamiento Político en la Universidad del País Vasco, también por fortuna un rara avis en su área de conocimiento, quien declara abiertamente haber seguido su estela en la meritoria tarea de coordinación de una serie de diccionarios centrados en el léxico político y social de España y de Iberoamérica («iberconceptos»). Aquí ha florecido una frondosa investigación, difundida a través de foros y órganos periódicos (como, p. ej., los argentinos Prismas. Revista de historia intelectual y Conceptos históricos).

Sin duda, el nombre de Koselleck pasará a la posteridad por ser, junto a Werner Conze y Otto Brunner, el editor del portentoso diccionario Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje políticosocial en Alemania[5] (GG), que se ha granjeado el respeto unánime de toda la comunidad científica y del que se han extraído las tres voces que presentamos. En sus siete tomos (más dos con registros de índices) encontramos la cartografía conceptual de la modernidad, a la par un trabajo teórico y de campo. Koselleck fue el principal proveedor de las directrices programáticas que guiaron tanto esta historia de los conceptos como de la historia conceptual —uncida a una teoría de los tiempos históricos—. La cuna de tal iniciativa se halla en Heidelberg, pero alcanzará su plena madurez en Bielefeld. Se gestó en la encrucijada de la hermenéutica filosófica y de la incipiente historia social (Sozialgeschichte). Los adalides de una (Heidegger y Gadamer) y otra (Werner Conze y Otto Brunner) no habían salido sin

tacha ni lacra del perverso túnel nazi. La alianza entre historia conceptual e historia social no dejó de ser estratégica en sus comienzos, pues a la última le permitió, metodológica y temáticamente, cambiarse de muda y zafarse de la leyenda parda que se abatía sobre ella, desembarazándose del lastre de su ancestro directo, la historia étnica (Volksgeschichte), escabel del pangermanismo, y metamorfosearse en historia de estructuras (Strukturgeschichte)6. La fragua institucional de esa magna obra a orillas del Neckar fue el «grupo de trabajo interdisciplinar de historia social moderna» (Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte), capitaneado por Conze desde su fundación en 1957, al que Koselleck se sumó en 1960 y que llegó a dirigir a partir de 1986. Precisamente, el autor de la redacción del concepto «Ilustración» (Aufklärung) fue Horst Stuke, un estrecho colaborador del fundador del mencionado centro, que ejerció, además, como gestor administrativo del mismo desde su origen hasta su traslado a la Universidad de Fráncfort del Meno, donde en 1972 consiguió la cátedra de Historia social y económica. Antes se había curtido intelectualmente en Münster, estudiando filosofía, historia y filología alemana y doctorándose con otro de los futuros mandarines de la historia conceptual, Joachim Ritter, que lo inició en el hegelianismo7.

El citado Léxico no es un brote aislado, sino que por esos mismos años setenta germina una empresa análoga, el Diccionario histórico de la filosofía8 (HWP), auspiciado por Joachim Ritter, y del que, cuando se encontraba en estado embrionario, se apeó, por motivos aparentemente solo crematísticos, Gadamer. Que en tan breve lapso de tiempo surgieran dos diccionarios de semejante calado constituye un síntoma de la efervescencia histórico-conceptual, a lo que habría que agregar la eclosión metaforológica de Hans

Blumenberg en la década de 1960. Una somera genealogía de la historia conceptual se nos antoja indispensable para trazar un mapa a gran escala con sus principales enclaves9.

El parto de estas variantes de historia conceptual tuvo un proceloso período de gestación, espoleado en sus comienzos por la necesidad de autoafirmación frente a otros enfoques, especialmente frente al neokantismo y al historicismo, y tan solo logró consolidarse en su segunda generación, en los círculos que se formaron en Heidelberg y en Münster en torno a Gadamer, siempre presto para la rehabilitación de Heidegger, y Ritter, bajo el irresistible embrujo de Carl Schmitt. Si los padres fundadores, R. Eucken, R. Eisler y después E. Rothacker, impulsor en 1955 de la revista Archivo para una historia conceptual (AB), primaban la historia de la terminología, relegándola a una posición subalterna respecto a la filosofía sistemática, y se aplicaban por entero a una tarea lexicográfica y doxográfica sin apenas autorreflexión, sus sucesores exoneran a la Begriffsgeschichte de su función meramente auxiliar —sin dejar de ser un instrumento útil para las ciencias humanas y sociales—, destacando su dinamismo y su protagonismo: el concepto tiene (o contiene) historia y ella es, se dice enfáticamente, filosofía10. La hermenéutica gadameriana y el Collegium Philosophicum ritteriano enaltecen su rango, y un discípulo del último comienza a darle la pátina política de la que a partir de entonces hará gala. Hermann Lübbe (junto a K. Gründer y O. Marquard, conspicuos delfines del Ritter de Münster) define los conceptos como «esquemas de orientación y de acción para la praxis y la teoría», de modo que en ciertas situaciones se han vuelto significativos menos por su fuerza de manifestación de la realidad que por la provocación para crear frentes idealpolíticos11. Anticipa el carácter bifronte

de los conceptos en Koselleck, su doble dimensión de índice y factor de la realidad.

Cuando los líderes de esa segunda generación, Gadamer, Ritter y Gründer, toman el timón de la revista AB, apostatan irrevocablemente del Diccionario de los conceptos filosóficos de R. Eisler, buque insignia de la historia terminológica de la primera generación botado en 1897, pero muy longevo y exitoso, siquiera editorialmente, el cual discrimina entre lo susceptible de exactitud y univocidad, los conceptos claros y distintos, y la ganga histórica12. Blumenberg le objetará a Ritter su inconsecuencia, ya que, a pesar de su declarada intención de romper hostilidades contra el normativismo ahistórico, seguirá aferrado de facto al programa cartesiano, lo que explicaría, por ejemplo, la purga de las metáforas del HWP. La historia conceptual ortodoxa, comprometida originariamente con la hermenéutica y amparada institucionalmente (por la Academia de las Ciencias y de la Literatura de Maguncia y la Fundación para la Investigación Alemana [DFG]), se emplea a fondo en favor de «una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento [...] ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente». Esta trabazón entre historia conceptual y responsabilidad13, en la que han abundado Gadamer y la Escuela de Ritter, y que ha abonado la semántica histórica de Koselleck, rehabilita la metacrítica, esto es, una crítica de la crítica por antonomasia, la incubada en la época de la Ilustración. Puesto que la crítica aboca irremisible e irresponsablemente a la crisis, la Ilustración a la Revolución, y la modernidad es su heredera, resulta perentoria su rectificación por las patologías que ha generado ese tránsito —luego se trata de una patogénesis14—. Tal cruzada

contrailustrada, con sus matices, es una tónica constante de mandarines y prosélitos de la que hemos etiquetado con cierta laxitud de segunda generación y a ella volveremos más adelante.

La hermenéutica, inspirada por la inflexión ontológica heideggeriana (§ 6 de Ser y tiempo), contribuye a deslindar la historia conceptual de la historia de los problemas (Problemgeschichte) neokantiana y de la historia del espíritu (Geistesgeschichte) diltheyana. Koselleck no solo comparte semejante recusación de ambos paradigmas, sino que le debe a su maestro Gadamer la cesura entre palabra y concepto. Si las palabras aspiran a la univocidad, los conceptos son polisémicos y controvertidos[15]. Los términos son definibles, los conceptos interpretables. Solo el contexto brinda razones para decidir una interpretación en su inextirpable equivocidad. Por eso el significado de los conceptos no puede obtenerse fuera de su uso en la sociedad[16]. Ya Lübbe había hablado de la saludable función terapéutica, depuradora, de la historia conceptual, habida cuenta del empleo inflacionario y hasta licencioso de determinadas nociones (piénsese, p. ej., en los turbulentos años en que todo era despachado por vía «dialéctica»). Para Koselleck también ella ha de acendrar nuestro vocabulario y por ende nuestra autoconciencia política en un período en el que, además, se abusa de la consigna o el eslogan.

GG considera su hábitat temático una era agitada, entre 1750 y 1850, cuya trama semántica se aviene a un cuádruple criterio: temporalización, democratización, ideologización y politización[17]. El lapso de tiempo que prioriza es descrito mediante una metáfora —Sattelzeit—, con un doble significado, hipológico y geológico. Por un lado, se refiere a la silla de montar de los caballos; por otro, al paso más alto de una montaña, y ambos tienen una connotación dinámica. El

movimiento que delata ora la carrera ecuestre ora el descenso vertiginoso por una de las caras del anticlinal tras el ascenso lento por la otra caracteriza el sentimiento de velocidad que embarga no solo a esta época sino también a los conceptos que la vehiculan. Koselleck confiesa explícitamente que la historia conceptual surge de una reflexión sobre las historias de los conceptos, sobre la praxis de investigación que ha conducido a la edición del diccionario que se hace eco del ocaso del mundo antiguo y el despuntar del moderno. Aunque con anterioridad hemos ido desbrozando rapsódicamente la metodología, delimitándola de otras perspectivas, haremos ahora una enumeración ordenada de sus cinco pilares18:

1. La crítica histórica o crítica de las fuentes elucida los conceptos relevantes social o políticamente en liza. No está ausente la indagación de intenciones, contextos, destinatarios... Por tanto, resulta pueril la inquina con que la Escuela de Cambridge denuncia un desinterés por la pragmática, porque Koselleck suscribiría a pies juntillas la afirmación de Quentin Skinner de que es imposible escribir una historia de los conceptos, sino solo de sus usos.

Este primer pilar privilegia el análisis sincrónico y apuntala la conciencia de que la realidad pretérita solo puede estudiarse con rigor si los historiadores recuperan las significaciones de los conceptos empleados efectivamente por los actores del período investigado. Sin duda, así pretende neutralizarse el efecto contaminante del anacronismo, del traslado irreflexivo de conceptos actuales, vinculados a nuestro tiempo, al análisis del pasado (FP, 111-113; IGG, 99-100). Comparte los reparos a un vicio historiográfico frecuente: la falacia del presentismo o la mitología de la prolepsis.

2. Principio diacrónico. La historia conceptual traduce antiguos contenidos de palabras a nuestra comprensión lingüística actual. Tras el primer paso, centrado sincrónicamente en las fuentes, se desligan en un segundo paso de su contexto situacional original, realizando un seguimiento de sus significados a través del tiempo. Se rastrea el currículum de un concepto más allá del momento de su acuñación.

Un concepto es una formación con diversas capas semánticas oriundas de distintas épocas. Por eso a veces la describe como la contemporaneidad de lo no contemporáneo. En ese conglomerado pueden hibernar significados, entrar en estado de latencia. Pero los estratos más profundos (los más antiguos) no quedan definitivamente sepultados, sino que pueden eventualmente ejercer presión sobre los superiores, más recientes, e incluso, como si de una erupción volcánica se tratase, salir de nuevo a la superficie y ganar protagonismo en la semántica de un período posterior o actual.

3. Combinación entre onomasiología —que atiende a todas las designaciones referidas a un estado de cosas determinado— y semasiología —que atiende a todos los significados de un término— (FP, 119; IGG, 101), entre sinonimia y polisemia.

4. Diferencia entre palabra y concepto: los conceptos penden de una palabra, pero no toda palabra es un concepto, que desborda los confines de aquella. Los unos son polisémicos, equívocos, indefinibles, concentran muchos contenidos significativos y agavillan una multiplicidad de experiencias históricas acontecidas y posibles. Las otras son unívocas y sus significados pueden determinarse exactamente mediante definiciones (FP, 116-117; IGG, 101-102).

Los conceptos poseen un rostro jánico; son índices y factores. Por un lado, captan contenidos políticos y sociales, son descriptores o indicadores de los contextos que engloban.

Por otro, son creadores de expectativas, encapsulan experiencias pasadas y promueven nuevos horizontes futuros. Luego destacan por su alcance teórico-práctico, por su valencia heurística y estimuladora de la praxis, cognoscitiva y productiva, y formulan un diagnóstico y un pronóstico.

5. La historia se plasma y se deposita en conceptos. Se decanta por la convergencia, no la identidad, entre historia y concepto, pues la tensión entre uso lingüístico y contexto es incancelable y difiere en cada ocasión. Por eso se rebela contra el monocausalismo de toda laya, sea de factura hermenéutica (ontología universal del lenguaje), marxista (la dependencia de la superestructura de la infraestructura) o retórica (la reducción de la historia a un mero artefacto lingüístico).

La mezcla de estos ingredientes conduce a la tesis de que a la historia conceptual le es ínsita una ambición teórica, que rebasa el marco de la historia de los conceptos y de su metodología. La historia conceptual va allende una mera recopilación o adición de datos extraídos de fuentes; es una historia temporal de los conceptos (IGG, 98-99, 105), en cuyo núcleo anida la frontera y el cruce entre pasado y futuro, entre unicidad y repetibilidad. La bicefalia de los conceptos, su carácter anfibio, a horcajadas sobre la experiencia y la expectativa, sobre el recuerdo y la esperanza, esto es, su orientación retrospectiva y sus miras prospectivas, permite que su potencial lingüístico vaya más allá del fenómeno particular que designa, y por lo tanto más allá de la singularidad de los acontecimientos históricos puntuales. En el plano de los acontecimientos, no solo abarcan estados de cosas, contextos y procesos pretéritos, sino que, en el plano del conocimiento, se convierten en categorías formales como condiciones de la historia posible, son conceptos con pretensión de permanencia,

es decir, susceptibles de un uso recurrente y de cumplimentación empírica. Las reminiscencias kantianas son obvias. Un concepto incorpora experiencias habidas y apunta a expectativas por colmar. Registra a la vez que propulsa. En él se superponen varias capas, y el análisis de su sedimentación permite localizar la primicia y la antigualla, aquilatar el grado de correspondencia o desviación entre un cuadro histórico objetivo y las visiones subjetivas coetáneas, y entre estas y las nuestras. Esta peculiar estratigrafía —según otra feliz metáfora del propio autor— nos enseña que el tempo de los conceptos no es, sin embargo, el de las estructuras sociales, sino que contienen diversos estratos temporales con diferentes velocidades de cambio. Por eso la historia conceptual afronta la duración y mutación de los primeros y las segundas (FP, 118, 123-124).

Al socaire del «grupo de trabajo para la historia social moderna» de Heidelberg, donde se facilitó el reciclaje de un elenco de exganapanes hitlerianos no exento de méritos científicos, Koselleck, dotado de un indudable espíritu filosófico, promueve las nupcias entre historia conceptual e historia social, labor que proseguirá a partir de 1975 en el Centro para la Investigación Interdisciplinar de la joven y puntera Universidad de Bielefeld. La emergente historia social (Gesellschaftsgeschichte) crítica de sus colegas J. Kocka y H.-U. Wehler recela pronto de un enfoque que siquiera en sus albores se declara subsidiario de la historia social (Sozialgeschichte) tradicional, continuadora de la siniestra Volksgeschichte. Pero Koselleck, a diferencia del tándem Conze-Brunner, ya no aboga por esculpir una autoconciencia germana redentora, sino por el control semantológico del uso actual del lenguaje y la crítica de las ideologías, a la que luego retornaremos. Además, hace algo más de cuarenta años comenzaron a discutirse

apasionadamente algunas cuestiones básicas: objetividad y parcialidad, procesos históricos —estructuras y acontecimientos —, narración y ficción en la historia, método (analítico o hermenéutico)... La indigencia teórica[19] imperante en esa disciplina se correspondía con la inexistencia de una posición hegemónica incontestable (una «Gran Teoría»). La historia social crítica se propuso como panacea, mas Koselleck se alejó cada vez más de sus líderes, quienes le auguraron la muerte súbita o a lo sumo una vida efímera a la Begriffsgeschichte. A causa de esta incertidumbre doctrinal se tornaba aún más perentorio un diálogo sin desgaires entre las distintas ciencias humanas y sociales, especialmente entre la ciencia histórica y la filosofía. ¿En qué medida precisa la praxis historiográfica una teoría histórica mínima? ¿O constituye esta más bien una injerencia contaminante, una tentación que conviene resistir, sobre todo si adopta el formato de filosofía de la historia? Y en clave trascendental, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de las historias, leídas al unísono como historias acontecidas e historias relatadas? En la clásica discusión sobre la objetividad se plantea incluso si lo histórico posee títulos de verdad o la historiografía es a la postre solo un ejercicio literario.

Entre palabras, conceptos e ideas han prevalecido unas relaciones tirantes, incluso a veces cainitas[20]. El juego de tira y afloja entre los integrantes de la tríada y sus correlatos historia terminológica, historia conceptual e historia de las ideas ha sido constante. El diferente peso que unos y otros le conceden a la semántica o la pragmática, a la diacronía o la sincronía, a la semasiología o la onomasiología... ha atizado las discordias. Hemos insistido en que la hermenéutica prestó excelentes servicios para dejar en la cuneta tanto a la neokantiana historia de los problemas como a la diltheyana historia de las cosmovisiones por traicionar ambas la historicidad del sujeto

investigador o del objeto investigado. Ahí radicaba también el principal déficit de la historia terminológica, demasiado obcecada en la definición normativa a costa del bagaje pasado de la palabra o a merced de la doxografía (una acumulación desmedida de citas sin ni siquiera un orden de prelación). La histórica, inspirada en Droysen, fue reformulada por Koselleck como la desembocadura teórica de la historia conceptual y perfilada como una doctrina trascendental de las historias, que denunciaba el peligro del morbus hermeneuticus, esto es, de la estéril filologización de la filosofía y de la historia.

Sin duda, la empresa de Koselleck supuso una superación de los paradigmas vigentes, pero las directrices programáticas anteriores no siempre fueron atendidas de facto y con acribia por todos los colaboradores de GG ni tampoco logró sortear los reparos que le plantearon algunos de estos (Hans Ulrich Gumbrecht, vg.) o antiguos discípulos en Heidelberg (Rolf Reichardt, vg.). Justamente Gumbrecht, autor de la tercera voz aquí traducida, subrayó cada vez con mayor vehemencia las limitaciones de la historia conceptual germana y le allanó el camino a un proyecto alternativo de Reichardt, quien ha pisado con solvencia este terreno en dirección a una semántica histórico-social del discurso —que acabará integrando una faceta iconográfica a la que no es ajeno el propio Koselleck—. El otrora delfín de Hans Robert Jauss en Constanza y actual profesor emérito en Stanford abogó con brillantez por una pragmática textual histórica, que consiguió anudar dos tradiciones: por un lado, la teoría lingüística del gran romanista Eugenio Coseriu y su revisión de la dicotomía saussuriana lengua-habla (langue-parole) mediante el eje sistema-norma-habla, destacando el papel mediador del segundo miembro (el lenguaje como institución social); por otro, la fundamentación de los significados como tipos en el sentido de la sociología del

conocimiento fenomenológica (Alfred Schütz, Thomas Luckmann y Peter Berger)[21]. Reichardt, junto a Eberhard Schmitt, ha patrocinado un Manual de conceptos político-sociales fundamentales en Francia 1680-1820[22], que responde a una orientación metodológica a horcajadas sobre la lexicometría francesa y la Begriffsgeschichte, es decir, deudora tanto de los métodos cuantitativos como de los hermenéuticos, pero consciente de las carencias de ambas; por eso las ha complementado eclécticamente con el estudio de las mentalidades, el análisis del discurso y la sociología del conocimiento. Sucintamente, desdobla su censura en dos puntos: GG sigue remedando la Geistesgeschichte al privilegiar a los grandes pensadores y la cultura de las élites, mientras que Reichardt opina que, para mostrar las transformaciones reales en la sociedad, hay otras fuentes más convincentes —como las actas notariales—. La larga extensión temporal en que se examinan los conceptos en GG, desde la Antigüedad a la Edad Moderna, dificulta en exceso discriminar sus cambios y afinar cómo se usaban en cada momento por los grupos sociales. En su libro Dimensiones y límites de la historia conceptual (2006), Gumbrecht parece haber hecho una pira funeraria con las contribuciones de la misma, pero salva de la quema a Blumenberg y a Koselleck[23]. El profesor germano-americano, en un gesto mimético del ya célebre de Wittgenstein, ha reconocido como paradójica su prolija dedicación a lo que tilda de «pirámides del espíritu»: «Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella»[24]. Acaso cabe interpretar su despedida de ese enfoque en clave de la dialéctica hegeliana de la Aufhebung (conservación y superación).

La histórica koselleckiana, que desde sus orígenes forcejea con Heidegger y Gadamer, ha propuesto cinco pares antitéticos:

dentro/fuera (interior/exterior [secreto/publicidad]), antes/después (padres/hijos), arriba/abajo (amo/esclavo), morir/poder matar, amigo/enemigo, como «una clase de categorías trascendentales de posibilidad de historias». Dicho catálogo, en absoluto cerrado, sufrirá una criba posterior hasta quedar reducido a los tres primeros por las objeciones vertidas contra la falta de neutralidad ideológica de varias categorías25. En Crítica y crisis hallamos retrospectivamente un botón de muestra del rédito cognoscitivo de la histórica. En este su primer libro, con incesantes reediciones, trenza con el par antitético secreto-público (encubridor de la fricción entre moral y política) una lectura de la modernidad que arranca de las cruentas guerras de religión y culmina en la Revolución francesa. Ocultándose del Estado, las logias masónicas y las repúblicas de las letras —caladeros de los clubes jacobinos— le incoan un proceso al absolutismo que las hará salir de su refugio bajo el velo protector del arcano y la ficción para invadir en nombre de la utopía el espacio público. La Ilustración siempre jalea una transposición de la mera crítica en modos de comportamiento político, que suelen trocarse en crisis bélica. Sus rescoldos (guerras frías, periféricas, microscópicas...) todavía no se han extinguido.

2. LA SATTELZEIT COMO MAYÉUTICA DE LA ALIANZA DE ILUSTRACIÓN, PROGRESO Y MODERNIDAD

Todavía hoy nuestro patrimonio semántico sociopolítico depende del horneado en la Sattelzeit, en la franja temporal de 1750 a 1850, aunque ya hemos aludido a las tentativas de actualización de sus cuatro criterios y de su inventario de conceptos fundamentales. La prioridad de este lapso temporal, cuyo cenit se logra en la Revolución francesa y en la Industrial como culminación de la Ilustración, obedece sobre todo a que, con la emergencia de la modernidad, afloran dos categorías estelares: «la experiencia y la expectativa [...] adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro» (FP, 336-337). Ellas han alcanzado la máxima repulsión mutua por la explosión del progreso científicotécnico, que permite «concebir la modernidad (Neuzeit) como un tiempo nuevo (neue Zeit)» (FP, 342-343). Pero conviene desentrañar minuciosamente la madeja en que se entretejen los destinos de nuestro triunvirato conceptual, pues ahí radican algunos de los principales méritos y deméritos del programa que alimenta GG, el diccionario del que proceden las entradas traducidas en este volumen. Esa tríada deja entrever su ímpetu temporal y se forja en la Sattelzeit. A rebufo del reproche de su hipóstasis, Koselleck drenó esa metáfora geológica e hipológica hasta reemplazarla por la de «tiempo umbral»26. La Ilustración es la partera de la modernidad, cuya acepción más primorosa es la de un nuevo tiempo, el de la aceleración, que a su vez ha sido posibilitado y promovido por el progreso, cuya etimología, paso hacia delante, desvela su decantación hacia el futuro. El siglo de las Luces, el ingreso en la Época Moderna, la era del

progreso, constituye uno de los episodios álgidos del futurocentrismo27.

Una de las principales innovaciones del siglo XVIII consiste en la grandilocuencia con que se refiere a sí mismo. La Ilustración y su melliza histórica, la Revolución por excelencia, la francesa, hablan ampulosamente, mediante los llamados singulares colectivos, acerca de sí mismas28. Hacen gala de una soberbia que ha acabado pasándoles factura. No solo Adorno y Horkheimer llamaron la atención sobre la dialéctica de la Ilustración. El propio Koselleck pensó en titular su tesis doctoral con ese mismo rótulo, pero hubo de desistir al estar ya registrado. Aunque el sesgo de ambos planteamientos es diferente, sin embargo, coinciden en su pretensión de acentuar que no todo es lustre en la Ilustración. Tampoco la Revolución estuvo exenta de taras ni fallas. Ya no tenemos pudor ni escrúpulos en tacharlas de misóginas, eurocéntricas, colonialistas, tecnocráticas, maquiavélicas, censitarias, blasfemas..., olvidando con frecuencia que esta flagelación es, paradójicamente, una conquista de la Ilustración. La autocrítica es un afluente, acaso el más caudaloso, de la crítica. El recorrido de Horst Stuke por esa noción revela la multiplicidad de estratos semánticos, algunos de ellos incluso contradictorios o siquiera chocantes entre sí.

Los tres conceptos han ganado en ductilidad y se aplican elástica y aun frívolamente hacia delante y hacia atrás, a diestro y siniestro, más allá del crisol epocal en que se forjaron o adquirieron una particular pregnancia que marcaría su sino. Ello se explica por el hecho de que sobre todo la semántica sociopolítica no se ciñe a la constelación de sus hablantes fundadores, sino que pronto la desborda. Ese carácter inextirpablemente abigarrado, polisémico, equívoco, controvertido, de los términos no está reñido con catárticos

ensayos de esclarecimiento a fin de evitar el riesgo de su tergiversación y degradación en lo que la propia Ilustración denostaba como una filosofía de fórmulas, esto es, una retórica huera y banal29. Aunque de la densa genealogía ofrecida por Stuke se desprende la dificultad de una definición canónica de la Ilustración, sí cabe espigar algunos rasgos distintivos de un presunto retrato robot, con repercusiones en sus conceptos siameses de progreso y modernidad:

1. A la primicia conceptual y terminológica de «Ilustración» le es inherente una conciencia de ruptura que llega a su apoteosis con la Revolución francesa y anuncia la mudanza del mismo concepto de revolución, que de significar previamente un movimiento cíclico y recurrente pasa a mentar un acontecimiento único e irrepetible y a inaugurar un futuro ignoto. Aquí se incuba la modernidad (Neuzeit) entendida como un tiempo nuevo (neue Zeit) que, para autoafirmarse como tal, se ve constreñido a desgajar de sí lo que lo refuta, esto es, lo antiguo, recurriendo a la estrategia de emanciparse compulsivamente de la tradición. El concepto de Ilustración enhebra las variantes en que estaba deshilachándose (la Ilustración de los príncipes, la del pueblo, la de los estamentos, etc.) y evidencia la gestación de los singulares colectivos. Así como el concepto de «historia» se troca en «historia sin más», «historia a secas», concentrando en un único haz el florilegio de todas las historia parciales, individuales, las revoluciones particulares quedan engullidas por la Revolución, convirtiéndose en una categoría metahistórica, trascendental, en una pauta regulativa para el conocimiento y la acción (FP, 73-75).

2. «Ilustración» es un sustantivo que denota actividad, procede de un verbo intransitivo y transitivo. Ilustrarse o ilustrar a alguien son dos maneras de interpretar esa

formación, más autónoma y democrática la primera, más heterónoma, elitista y connivente con el despotismo ilustrado u otra forma de paternalismo la segunda. Ha dejado de ser una simple signatura histórica para valer como categoría sistemática o cultural: define tanto una época como una orientación o actitud intelectual. Además, la investigación más reciente ha sustituido el singular por el plural para no solo dar cuenta de las tendencias que concurren bajo ese marbete (ya en el siglo XVIII menudeaba el proceloso trasiego entre la verdadera y la falsa Ilustración), sino para acoger también las diversas renovaciones y actualizaciones de su legado. Unas veces a la Ilustración se le reprochan sus límites coyunturales, que truncaron la consumación de su proyecto (y que eventualmente se podrían superar mediante una suerte de autoilustración); otras veces se le objetan defectos estructurales, imposibles de enmendar, y a los cuales hay que oponer una anti- o contrailustración. Pero, por encima de su inevitable policromía, prima no el resultado, sino la acción, que implica devenir, y alberga, por consiguiente, un factor de cambio temporal, que se manifiesta en un desdén por el pasado y un culto idolátrico al futuro. En la Revolución anida un coeficiente de movimiento, que puede aumentarse desde arriba o desde abajo, no repeliéndose a tramos la reforma y la sublevación, puesto que ambas convergen en la presión irresistible que se ejerce con vistas a la alteración del orden establecido y al diseño del porvenir.

3. La Ilustración posee un nudo temporal que le es intrínseco. No es estática, sino que nuclea un viraje intencionado y en una determinada dirección. Su configuración es, por un lado, iterativa: pero no en el sentido de que imita o emula lo ya hecho, sino de que nunca llega a su término. En dicción kantiana, podríamos describirla como una tarea o idea.

Por otro lado, se encamina hacia una meta que no admite vuelta atrás; luego es un paso adelante, un progreso (Fortschritt): «El concepto de 'progreso' es el primero genuinamente histórico, que ha llevado la diferencia temporal entre la experiencia y la expectativa a un concepto único» (FP, 349). La fuerza motriz del cambio semántico desde el siglo XVIII es la separación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa como consecuencia de la serie de innovaciones inauditas a las que estuvieron expuestos los europeos y con las que tuvieron que lidiar.

El fenómeno de la revolución no se puede desligar de la experiencia de la aceleración, que hoy ha invadido hasta la saturación nuestra cotidianidad. Continuamos siendo reos de las prisas, pese al interregno que ha instaurado actualmente la pandemia (esto es, la «parada» forzada por la «nueva normalidad» parece más funcional y provisional que estructural, aunque acaso todavía es demasiado pronto para aventurar un diagnóstico y un pronóstico certeros). Robespierre ya se juramentó con sus conciudadanos para la consecución en el más breve tiempo posible de los ideales ilustrados. Felicidad y libertad son el destino de los nuevos hombres, y a la Revolución le toca realizarlos: «Los progresos de la razón humana han preparado esta gran Revolución y a vosotros corresponde especialmente el deber de acelerarla»30. La revolución se transforma en una perspectiva de la filosofía de la historia, que señala un telos irreversible, auspiciado por los adelantos técnicos.

Bajo el palio de una categoría metahistórica que encauza la aceleración creciente de los procesos sociales e industriales, la revolución se muestra como una intervención consciente que pretende dirigir aquello que se sabe consagrado por las leyes progresistas. Mientras que la legitimidad restauradora

permanecía atada a las reservas originarias o previas, la ilustrada-revolucionaria galvaniza la historia desde el futuro. De aquí se sigue la inconmensurabilidad entre la experiencia del tiempo de los antiguos y la de los modernos. Para aquellos, las situaciones podían repetirse y lo de antes poseía un valor ejemplar para lo de ahora. Por eso se podía aprender del pasado. La Ilustración supone un punto de inflexión. Ser moderno consiste en ser diferente de todo lo anterior. El futuro siempre será distinto y mejor. Es el optimismo del progreso imparable que pronto va a dejar de ser lineal para trocarse en exponencial. La temporalización de la historia es inescindible de dos hallazgos contradictorios entre sí: la historia es un producto de los hombres, un resultado planificado de sus acciones. Antes las historias se escribían o se contaban; ahora los individuos hacen historia. Mas la historia irrumpe a la par como un sujeto autónomo superior a los individuos, que de ser agentes pasan a sentirse arrollados por ella, de ser artífices se convierten en artefactos en manos de la Historia. Todo sucede tan deprisa que nadie puede amoldarse a semejante velocidad ni, por tanto, frenar su galope desbocado. La hermenéutica ha amonestado las ínfulas absolutistas de las filosofías ilustradas e idealistas de la historia, al haber preterido que el sujeto que las construye es histórico y, consiguientemente, sometido nolens volens al acontecer histórico.

Gumbrecht deslinda en el frontispicio del artículo «Modernidad» que prepara para GG tres pares de opuestos: «moderno» designa, en primer lugar, el punto de vista del presente en relación a algo anterior y pasado; en segundo lugar, lo nuevo para delimitarlo de lo antiguo y, en tercer lugar, la experiencia de lo pasajero y volátil frente a algo estable y duradero. Este ínclito romanista se formó en Constanza con Jauss, discípulo a su vez en Heidelberg de Gadamer, de cuya

hermenéutica es tributaria la estética de la recepción de quien fuera uno de los arcontes (así se autoproclamaron los cuatro fundadores) del grupo Poética y hermenéutica, que erigió la historia conceptual de Ritter y la semántica histórica de Koselleck en una de sus señas de identidad[31].

Antes de la Ilustración el ideal de perfección se hallaba bajo la férula de lo tradicional o se sublimaba en el más allá. Pero a partir del siglo XVIII se imponen la modernidad, la juventud, el futuro. Tales ídolos han degenerado hoy en fetiches instrumentalizados mercantil, mediática y políticamente hasta su consunción e incluso envilecimiento[32]. La ubicuidad del porvenir coincide con su extinción como venero de alternativas. Es un tema que en sus recientes publicaciones ha sabido abordar perspicazmente el autor de la entrada dedicada a la modernidad. Gumbrecht, agotado el cronotopo del tiempo histórico, cuya hechura y complexión futurolátrica caracterizó Koselleck mediante la asimetría entre pasado y futuro, describe un ancho o lento presente, que se extiende o ralentiza cada vez más[33]. En la era digital el pasado está siempre disponible en tiempo real (total recall) y podemos discrecionalmente traer al aquí y ahora mediante simulación muchos escenarios futuros. De la contracción moderna del presente que dictaminó Lübbe[34] hemos pasado a su dilatación posmoderna, y en él se han difuminado las concepciones tópicas del tiempo hasta convertirse en un omni-presente de simultaneidades[35].

Las consideraciones precedentes las frecuentan los principales satélites de la órbita hermenéutica y de la historia conceptual. Ya en Verdad y método Gadamer rompe las hostilidades con la Ilustración. En primer lugar, aboga por la necesidad de una «nueva conciencia crítica», esto es, de una metacrítica en términos del tándem Hamann-Herder, que no es sino una crítica de la Crítica kantiana, y, por lo tanto, un ajuste

de cuentas con su época. En segundo lugar, extrae una conclusión política: la ligazón entre metacrítica hermenéutica y responsabilidad36, y su correlativa entre crítica ilustrada e irresponsabilidad, en comparación con las consecuencias saludables de la ética antigua, al omitir la distinción entre prejuicios por precipitación y prejuicios por autoridad y hostigarlos sin excepción. Una erosión tan hiperbólica, que arrasa la tradición en su conjunto, encumbra el apresuramiento a emblema moderno. Gadamer traza un camino sin retorno que va de la Ilustración a la Revolución (VM, 349) y vindica el papel de la conservación, que deja de ser una rémora para convertirse en un requisito indispensable de la innovación. Transformación y preservación ya no comparecen, por tanto, como antónimos (VM, 25). Koselleck, el incansable zahorí de los tiempos históricos, peralta ya desde su tesis doctoral el protagonismo de la Ilustración en la génesis torcida de la modernidad. Pero la Ilustración es polifónica y no siempre rima con el pathos acelerado. De este modo, se vinculan fraudulentamente el programa ilustrado y el jacobino37, y el terror pasa a ser el vehículo de la emancipación en ese tráfico velociferino38. Gadamer, la Escuela de Ritter y Koselleck quieren contrarrestar los reclamos del progreso, neutralizar el poder de fascinación de la utopía, recuperando la historia como magistra vitae, avanzando sobre suelo firme y sin el apremio de pisar el acelerador para penetrar en terra incognita. Quieren, prudentemente, amortiguar el curso frenético de nuestra civilización, el ritmo trepidante y vertiginoso de hoy.

La modernidad fecundada en la Sattelzeit imprimió a la política un ritmo desconocido hasta entonces y legó, como sentimiento moderno, la velocidad y el furor de innovación con ciclos de mutación cada vez más rápidos. Pero no todos los ilustrados ansían presurosos estados finales ni una escatología

del ipso facto. La percepción temporal de nuestro presente se ha modificado drásticamente. Mientras que en épocas anteriores las utopías lamentaban el estancamiento de las condiciones de vida y la falta escandalosa de futuro, hoy ocurre lo contrario: hay un cierto hartazgo de futuro por su afán depredador. La religión vuelve por sus fueros cuando la secularización ha alcanzado su cenit. La fiebre de los monumentos, la archivización de la historia y las estéticas retro atestiguan la pujanza del pasado; y frente al alud de la internacionalización renace el federalismo trastocando la presunta supremacía del universalismo respecto al particularismo. ¿Son los ganadores de la modernización sus presuntos perdedores[39]? Este sería el corolario de una visión unidimensional del tiempo y de sus tres vástagos, Ilustración, progreso y modernidad, que no se sigue de su índole estratigráfica, la cual permite hacer una crítica —y una autocrítica— ideológica de la historia conceptual y de la prepotencia de los tres conceptos señeros. A pesar de no ser un pensador a remolque de las cuestiones de moda ni al albur de las polémicas de su época, no esquivó algunas querellas con enormes resonancias en la Alemania de la posguerra (y en ellas se enzarzó el emérito profesor con insólita vehemencia, como muestra su implicación en el debate de los monumentos berlineses a las víctimas del Holocausto). La entrada «Progreso» (1975), redactada por Koselleck[40], no puede prescindir de la demonización e ideologización de la ciencia y la técnica, asunto candente en los años sesenta y setenta, que se movía entre la Escila de la herencia heideggeriana representada por Karl Löwith —tan influyente en el catedrático de Bielefeld ya como estudiante en Heidelberg— y la Caribdis de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort, encarnada por Adorno, que luego tendrá eco en Marcuse y Habermas, alineados, según

Blumenberg, en un discurso dogmático de crítica cultural. El escrutinio del concepto de «progreso» y de «secularización», dos de los alias de la modernización, y en boga por el fuego cruzado entre Carl Schmitt, Löwith, Blumenberg, Lübbe, el propio Koselleck..., había tendido un puente entre las dos orillas de la historia conceptual, la metodológica y la temática (como teoría de la modernización y de la modernidad)[41].

La historia conceptual es más enjundiosa de lo que desearían sus detractores y ni siquiera debe reducirse a historias de los conceptos ni confundirse con una cierta elefantiasis lexicográfica, a pesar de que la primera no habría germinado sin las últimas[42]. De cómo se maridan las dos categorías «experiencia» y «expectativa», enraizadas antropológicamente en el recuerdo y la esperanza, depende la concepción del tiempo imperante en cada época, y la velocidad es la forma de éxtasis que primero la revolución política y después la técnica han inoculado al hombre moderno. Se trata de un regalo envenenado, a la vez emancipador y subyugador, liberador y alienante[43]. Es una idea emergente en otro de los patrones de la historia conceptual, Joachim Ritter, que inculcó a los adláteres de su escuela[44], Marquard y Lübbe. Para los ritterianos, la función genuina de las ciencias del espíritu es la de servir de contrapeso —el tecnicismo empleado es «compensación»— a la civilización moderna ultraveloz. Las humanidades son ciencias compensatorias, un taller de reparación de los daños infligidos por las ciencias naturales, como la pérdida del sentido histórico, compensando la pérdida de confianza derivada del ritmo frenético de los cambios de las condiciones de la vida de hoy, con el consiguiente envejecimiento rápido de las tradiciones —entendidas como orientaciones de validez transgeneracional—[45].

La historia conceptual constituye una propedéutica para la histórica, «una forma de reflexión teórica sobre la ruptura radical con la tradición que ha hecho saltar por los aires pasado y futuro»46. Los tiempos se han depreciado: el pasado dejó de interesar desde el siglo XVIII como vademécum vital instructivo y el futuro ha llegado a ser un saldo que ahora se malbarata, es, como sentencia Koselleck, Futuro pasado. El futuro, como horizonte abierto a alternativas a lo imperante, se ha ido ajando y tiene hoy más pasado que porvenir. Tras el agotamiento espacial de la utopía y su posterior sobreexplotación temporal, asistimos a la desecación de la imaginación política hasta achicarla. Obviamente, las huestes conservadoras —a la mayoría de los historiadores conceptuales se les achaca aferrarse a una modernidad a la defensiva—, la han rebajado a una facultad yerma por maliciar que cualquier cambio supone un trastorno. Necesitamos presupuestos mínimos que se repitan para no andar a tientas y sin brújula. De ahí que debamos recuperar la historia como magistra vitae (potencias compensatorias, rutinas estabilizadoras, estructuras permanentes, rituales...). En los momentos de máxima incertidumbre, más añoramos esos osos de peluche, esos preciosos airbags.

Gadamer, el Collegium de Ritter y Koselleck podrían rubricar tal diagnóstico y tal pronóstico47. La hermenéutica denuncia la devaluación ilustrada del prejuicio, de la autoridad y la tradición. El Romanticismo y la Ilustración implican «una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición», sacrificando aquel el presente por mor del pasado, y esta haciendo lo propio con el pasado en nombre del futuro. Pero para Gadamer «la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación» (VM, 350). Esta

enmienda rima con la optimización koselleckiana de la modernidad (FP, 266, 356; cf. HH, 90-93).

En suma, si alambicamos la quintaesencia de la historia conceptual, primordial pero no únicamente en la versión de la verdadera alma máter de GG, podemos responder al interrogante que encabeza esta Introducción:

1. Ella representa una innovación metódica, en la medida en que ha facilitado nuevos objetos de investigación y géneros de fuentes y propiciado un saber, permeable al giro lingüístico y al icónico, sobre los estrechos lazos entre cambios socio-políticos y cambios léxicos e iconográficos. La historia conceptual no se agota en sí misma, sino que está imbuida de pretensiones más ambiciosas, la histórica, con una insoslayable vocación filosófica.

2. Promueve una meditación sobre los tiempos históricos que puede fungir de crítica ideológica de nuevas formas de mixtificación. La desincronización entre las diversas esferas (política y economía, economía productiva y economía especulativa, economía y ecología...) es un problema lacerante. Constatamos una lucha entre universos desacompasados. Tenemos frente a frente, y sincrónicamente, sociedades modernas y otras tradicionales, grupos aventajados y otros rezagados, culturas vanguardistas y otras atávicas, la contemporaneidad de lo no contemporáneo, en cuyos intersticios se ha enquistado una violencia larvada con secuelas para la autonomía, la identidad, la democracia... Si en algún momento memoria y futuro albergaron nuestros más prometedores y justicieros anhelos, su zafia exaltación y mercantilización los ha degradado a una baratija venal, masivamente prefabricada, producida y consumida industrialmente por el lucrativo negocio de lo virtual y de lo

nostálgico. La inopinada especie invasora del presentismo tampoco aporta alternativas.

3. Su focalización en la era moderna, cuyo alumbramiento se propone registrar, no se circunscribe a un mero protocolo de los mojones conceptuales que han acompañado su nacimiento y desarrollo, sino que formula un veredicto sobre sus derroteros y se presta a enderezar su curso y reparar sus déficits. Luego supone una discusión con la teoría de la modernización y la teoría de la modernidad. La primera consiste en una descripción histórica centrada en el surgimiento y evolución de las sociedades industriales occidentales; la última, en una perspectiva filosófica que atiende a fenómenos (distorsionadores, patológicos, alienantes) marginados del concepto de modernización. A horcajadas sobre ambas, la historia conceptual ha servido de fuente de inspiración de los más atrevidos pensadores que han examinado el capitalismo y su crisis en clave de una gramática temporal: la sociología de la aceleración de H. Rosa y Byung-Chul Han, la modernidad líquida de Z. Bauman, la dromología de P. Virilio, la hipermodernidad de G. Lipovetsky, el presentismo posmoderno de H. U. Gumbrecht y su contrapunto F. Hartog, Aleida Assmann, L. Hölscher, G. Marramao, etcétera.

1. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037). Hemos ampliado y actualizado algunas de las referencias contenidas en la versión en catalán de este estudio introductorio (Valencia, Alfons el Magnànim, 2018) durante una estancia en el Centro Leibniz de Investigación Literaria y Cultural de Berlín gracias a una beca del DAAD.

2. F. Schiller, Escritos de Filosofía de la Historia, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, pp. 2-3, 5.

3. O. Marquard, «¿Fin de la historia universal? Reflexiones filosóficas a partir de Schiller», en Filosofía de la compensación, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 81, 92-93.

4. F. Becker, «Mit dem Fahrstuhl in die Sattelzeit? Koselleck und Wehler in Bielefeld», en S. Asal y S. Schlak (eds.), Was war Bielefeld? Eine ideengeschichtliche Nachfrage, Wallstein, Gotinga, 2009, pp. 89-110. Sobre la rivalidad entre Koselleck y Habermas —y los historiadores de la sociedad (Gesellschaftsgeschichte) habermasianos—, véase F. Oncina, «Necrológica del outsider Reinhart Koselleck: el historiador 'pensante' y las polémicas de los historiadores»: Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política 37 (2007), pp. 35-61.

5. Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-1997.

6. J. E. Dunkhase, Werner Conze. Ein deutscher Historiker im 20. Jahrhundert, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2010.

7. W. Conze «Gedenkenrede für Horst Stuke, gehalten von Werner Conze am 16. Dezember 1977 in Frankfurt», en H. Stuke, Sozialgeschichte – Begriffsgeschichte – Ideengeschichte.

Gesammelte Aufsätze, ed. de W. Conze y H. Schomerus, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pp. 9-14. El volumen apareció en la colección «Mundo industrial» (Industrielle Welt) que publicaba el grupo de trabajo con sede en Heidelberg. En este discurso en memoria de su colaborador fallecido en 1976 Conze hace una semblanza de Stuke y recuerda su aportación (no solo administrativa) a GG. Su tesis doctoral, reconvertida luego en libro, se tituló Filosofía de la acción. Estudios sobre la realización de la filosofía en los jóvenes hegelianos y en los verdaderos socialistas (Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten, Klett, Stuttgart, 1963). En el mismo año de su lectura, 1956, decidió reorientar su currículum científico y profesional hacia la historia bajo la égida de su segundo maestro, Conze, a quien acompañó como asistente al cambiar la cátedra de Münster por la de Heidelberg, y allí permaneció hasta su promoción y salto a Fráncfort. Conze indica que «para el primer volumen [de los GG, Stuke] asumió la entrada 'Ilustración' (Aufklärung) en un estadio tardío de la preparación, cuando este artículo, hasta entonces malogrado, hubo de ser salvado» (p. 13) —lo que sugiere que no fue el primer autor elegido para esta voz—. Además, coadyuvó decisivamente a otra entrada del diccionario, la de «Estamento, clase» (Stand, Klasse), en el quinto volumen (1990), finalmente redactada por el propio Conze, Otto Gerhard Oexle y Rudolf Walther.

8. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Schwabe, Basilea, 1971-2007. Stuke colaboró también en calidad de autor con el diccionario de su antiguo director de tesis en Münster. Esta colaboración simultánea en los dos grandes léxicos histórico-conceptuales, GG y HWP, se convirtió en una práctica habitual, con plena conciencia y connivencia por ambos gremios

editoriales, como atestigua la correspondencia de los responsables del último depositada en el Archivo de la Universidad Libre de Berlín, a cuya dirección agradecemos las facilidades para poder consultar sus fondos. Stuke escribió para HWP cuatro artículos («Hegelianismo», «Joven hegelianismo», «Crítica, crítico» [Kritik, kritisch] —primordialmente en la obra de Bruno Bauer— y «Filosofía de la acción»). Koselleck redactó uno («Crisis») y Gumbrecht otro («Krausismo»).

9. Panorámicas más minuciosas pueden hallarse en J. L. Villacañas y F. Oncina, «Introducción» a H.-G. Gadamer y R. Koselleck, Historia y hermenéutica (HH), Paidós, Barcelona, 1997, pp. 9-53; F. Oncina, Historia conceptual, Ilustración y modernidad, Barcelona, Anthropos, 2009; Íd. (ed.), Crítica de la modernidad. Modernidad de la crítica, Pre-Textos, Valencia, 2019, y sobre todo E. Müller y F. Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2016.

10. H.-G. Gadamer, «La historia del concepto como filosofía» [AB 14 (1970), pp. 137-151], en Verdad y método II, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 81-93.

11. Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Karl Alber, Friburgo/ Múnich, 1965, pp. 16, 20-22. También Marquard admite que su filosofía de la compensación surge de sus estudios histórico-conceptuales.

12. K. Gründer, «Bericht über das Archiv für Begriffsgeschichte»: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (1967), p. 77. Las nuevas iniciativas, presuntamente libres de ese lastre de insensibilidad histórica, serían HWP y GG.

13. Verdad y método (VM), Sígueme, Salamanca, 1991, p. 27; J. Ritter, «Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie»: AB 11 (1967), pp. 75-80 y su

prólogo al primer volumen del HWP (pp. VII-VIII). En su autobiografía dice Gadamer: «En este campo [de la historia conceptual], el Diccionario histórico de filosofía fundado por Joachim Ritter, en cuyos inicios colaboré, significó un acicate para otros muchos estudios. Entre ellos, el Archivo de historia de los conceptos que publicamos Ritter y yo en compañía de K. F. Gründer [...] A mi juicio, la historia de los conceptos constituye una condición previa para todo filosofar responsable» (Mis años de aprendizaje [1977], Herder, Barcelona, 1996, p. 215).

14. Koselleck confiesa sin rebozo que el mentor de su tesis doctoral fue Carl Schmitt, a quien se la dedica: Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt, Karl Alber, Friburgo/Múnich, 1959 (Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués, Trotta, Madrid, 2007, edición por la que citamos).

15. R. Koselleck, «A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe», en H. Lehmann y M. Richter (eds.), The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte, German Historical Institute, Washington D.C., 1996, p. 64.

16. R. Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979 (Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos [FP], Paidós, Barcelona, 1993, p. 109).

17. En 2010 Christian Geulen lanzó un alegato por una historia de los conceptos fundamentales del siglo XX («Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts»: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 1 [2010], pp. 79-97). Aquí identifica cuatro procesos que caracterizan la dinámica del cambio conceptual en la Alemania del siglo XX: cientifización

(Verwissenschaftlichung), popularización (Popularisierung), espacialización o territorialización (Verräumlichung) y fluidificación o volatilización (Verflüssigung). El catedrático de Bielefeld, Willibald Steinmetz, ha discutido la vigencia de los cuatro criterios de la Sattelzeit de su antecesor (según él, continúan vigentes la politización y la ideologización, aunque en una forma diferente, y necesitan revisión los otros dos, democratización y temporalización), así como la propuesta de Geulen. A la del último le añade de su propia cosecha dos hipótesis adicionales: la reflexividad sobre el uso del lenguaje en la segunda mitad de ese siglo y la anglicanización de ciertos dominios de dicho uso en Alemania y en otros países («Some Thoughts on a History of Twentieth-Century German Basic Concepts»: Contributions to the History of Concepts 7/2 [2012], pp. 87-100). Geulen responde a estas sugerencias (y a otras incluidas en este número monográfico de Contributions) en «Reply» (pp. 118-126). Margrit Pernau ha recalcado la fecundidad para este enfoque de una historia (y teoría) de los sentimientos, afectos o emociones («Nuevos caminos de la historia conceptual»: Conceptos históricos 5/8 [2020], pp. 30-33 —se trata de la traducción de un ensayo aparecido en Geschichte und Gesellschaft 44/1 [2018]—; cf. F. Oncina, «Derroteros de la historia conceptual»: Conceptos históricos 5/7 [2019], pp. 9-16). Una puesta al día del repertorio conceptual, concentrada en el siglo XX, es alentada ahora por el Centro Leibniz de Investigación Literaria y Cultural de Berlín.

18. Destacan su artículo «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit»: AB XI/1 (1967), pp. 81-89, su introducción al primer volumen de GG [1972] (vertida al castellano en el monográfico sobre Koselleck en Revista Anthropos 223 [2009], pp. 92-105, y que citaremos mediante la abreviatura IGG) y el ensayo «Historia conceptual e historia

social» [1972] (FP, 105-126). Cf. F. Oncina, «Historia Conceptual: ¿algo más que un método?», en Íd. (ed.), Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 11-38. Los ricos matices de esa metáfora (Sattelzeit) los hemos desmenuzado en «Las metáforas de Reinhart Koselleck», en J. Fernández Sebastián y F. Oncina (eds.), Metafóricas espacio-temporales para la historia, Pre-Textos, Valencia (en prensa).

19. R. Koselleck, «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft» [1972], en Zeitschichten. Studien zur Historik (ZS), Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2000, pp. 298-316. La traducción española (Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia, Paidós, Barcelona, 2001) no recoge todos los artículos del original alemán. Hay, sin embargo, una versión en castellano de ese capítulo: «Sobre la necesidad teórica de la ciencia histórica»: Prismas. Revista de historia intelectual 14 (2010), pp. 137-148.

20. F. Oncina (ed.), Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre la historia conceptual, Herder, Barcelona, 2010.

21. H. U. Gumbrecht, «Historische Textpragmatik als Grundlagenwissenschaft der Geschichtsschreibung»: Lendemain 2 (1977), pp. 125-136; Íd., «Für eine phänomenologische Fundierung der sozialhistorischen Begriffsgeschichte»; R. Koselleck, Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pp. 75-101. La introducción (sobre todo el punto I.2) a la entrada aquí traducida («Modern, Modernität, Moderne» [1978]) se beneficia ya de estas reflexiones metodológicas. Coseriu es una autoridad muy respetada por el propio Koselleck («Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien régime» [1980], en R. Koselleck, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der

politischen und sozialen Sprache, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006, pp. 287-308, sobre todo, pp. 305 s.).

22. Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Oldenbourg, Múnich, 1985. Cf. R. Reichardt (ed.), Aufklärung und Historische Semantik, Duncker & Humblot, Berlín, 1998 (número monográfico 21 de Zeitschrift für historische Forschung, pp. 7-28). Se distancia de los «paseos por las cimas» de la Geistesgeschichte y de la atomización artificial de conceptos particulares de la Begriffsgeschichte, y en su lugar se concentra tanto en un corpus serial de textos cotidianos y en fuentes colectivas como en una multiplicidad de palabras afines o complementarias en su significado con sus respectivos campos semánticos. Concede especial relevancia a la dimensión sígnica, figurativa y plástica del lenguaje y a los documentos iconográficos. El propio Gumbrecht redactó, junto con Reichardt, una importante entrada para el Handbuch: «Philosophie, Philosoph» [1985]. La alianza entre la historia conceptual y la historia de la sensibilidad política (o de la semiótica visual) no solo fue propiciada en Koselleck por motivos meramente biográficos. Semántica e iconología están configuradas en él paralelamente y, en esa medida, los umbrales en la evolución del culto monumental a los caídos y del lenguaje político en la modernidad son parangonables. De este tema, poco explorado aún, nos hemos ocupado, p. ej., en F. Oncina, «Introducción» a Reinhart Koselleck. Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional, CEPC, Madrid, 2011, pp. IX-LXV; existe una segunda edición de 2020, en la que hemos agregado a aquella una nueva introducción con el título «Vueltas a Koselleck: entre la historia para ver y la disputa de los historiadores», pp. IX-LI; Íd., «El giro icónico en la memoria: el caso de Reinhart Koselleck», en F. Oncina y M.

Elena Cantarino (eds.), Estética de la memoria, PUV, Valencia, 2011, pp. 123-150.

23. El título del primer capítulo es elocuente: «Pirámides del espíritu. Sobre el rápido ascenso, las dimensiones invisibles y el súbito declive del movimiento histórico-conceptual» (cf. Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte, Wilhelm Fink, Múnich, 2006, pp. 7-36). Aquí llama la atención sobre una triple tacha en esas obras faraónicas: la indeterminación del lenguaje en la referencia al mundo, el valor cognoscitivo de la historicidad y el sospechoso hábito de mantener en un estado de latencia la historia nacional y de soslayar sus compromisos con los episodios más siniestros del pasado (ibid., pp. 27-30). A este propósito se ha desatado una polémica entre este autor y Carsten Dutt (C. Dutt, «Postmoderne Zukunfstmüdigkeit. Hans Ulrich Gumbrecht verabschiedet die Begriffsgeschichte»: Zeitschrift für Ideengeschichte I/1 [2007], pp. 118-122; H. U. Gumbrecht, «(Un)dankbare Generationen. Eine Replik auf Carsten Dutt»: ibid. I/3 [2007], pp. 122-124; C. Dutt, «Keine Frage des Alters. Eine Duplik»: ibid., pp. 125-127).

24. Tractatus Logico-Philosophicus, 6.54 (Tecnos, Madrid, 2002, p. 276).

25. HH, 73-86; «Was sich wiederholt», en Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21 de julio de 2005. En las categorías purgadas resuena el eco de los llamados sibaritas de la barbarie (Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmitt...), cuya jerga sirvió a la legitimación del nacionalsocialismo y de la estrategia belicista y concentracionaria. Koselleck hizo aquí una discreta autocrítica ideológica (F. Oncina y J. M. Romero [eds.], La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología, Comares, Granada, 2016).

26. «Perhaps Schwellenzeit (threshold) would have been a less ambiguous metaphor» (R. Koselleck, «A Response to

Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe», en H. Lehmann y M. Richter [eds.], The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte, German Historical Institute, Washington, 1996, p. 69).

27. Según el discípulo de Koselleck Lucian Hölscher, quizá el principal investigador del futuro en la actualidad (El descubrimiento del futuro, Siglo XXI, Madrid, 2014).

28. F. Oncina, «Ilustración y Revolución», en R. R. Aramayo y T. Ausín (coords.), Valores e historia en la Europa del siglo XXI, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2006, pp. 209-228; Íd., «La Ilustración y la ideología de la aceleración»: Debats 105 (2009), pp. 56-62. El francés parece una anomalía en al menos dos de nuestros conceptos devenidos singulares colectivos, pues en ese idioma se habla en plural de Luces (Lumières) y progresos (recordemos el famoso libro de Condorcet Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, aparecido póstumamente en 1795), por su anclaje más empírico. Johannes Rohbeck ha impugnado la existencia de tales singulares colectivos, no solo en el caso francés, en su libro Integrative Geschichtsphilosophie in Zeiten der Globalisierung, Walter de Gruyter, Berlín, 2020, pp. 159-169.

29. R. Koselleck, «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración» [2001], en Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, Trotta, Madrid, 2012, pp. 199-223. Cf. «Criterios históricos del concepto de revolución» y «Modernidad», en FP, 67-85, 287-332. Por otro lado, el proyecto ahora en marcha del Centro Leibniz de Investigación Literaria y Cultural de Berlín titulado «El siglo XX en conceptos fundamentales. Léxico de la semántica sociopolítica y cultural en Alemania» (Das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen. Lexikon zur politisch-sozialen

und -kulturellen Semantik in Deutschland), para acomodar al presente el lexicón de Koselleck (y sobre todo para adaptarlo al siglo XX), ha escogido también esos tres conceptos para su puesta al día bajo los lemas Aufklärung, Fortschritt (progressiv-regressiv, fortschrittlich-reaktionär) y Modern, Moderne, Modernisierung. La coordinación de tan ambicioso plan corresponde a Ernst Müller, Falko Schmieder y Barbara Picht.

30. Discurso sobre la Constitución pronunciado en la Asamblea Nacional en la sesión del 10 de mayo de 1793 (M. Robespierre, La revolución jacobina, Península, Barcelona, 1973, p. 107; citado en R. Koselleck, Aceleración, prognosis y secularización, Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 58-59).

31. H. R. Jauss, «Epilog auf die Forschungsgruppe Poetik und Hermeneutik», en G. V. Graevenitz y O. Marquard (eds.), Kontingenz, Fink, Múnich, 1998, pp. 527-529, 532-533. Con este foro edípico el arconte Jauss intentó emanciparse de Gadamer, que fue excluido deliberadamente del mismo. También Gumbrecht se separó de su otrora maestro en Constanza al salir a la luz irrefutablemente las pruebas de su connivencia con el nazismo. En el libro en el que ajusta cuentas con la historia conceptual, censura muy acerbamente la latencia imperante entre quienes la cultivaron acerca de sus biografías.

32. Como nos confiesa estremecedoramente Norberto Bobbio: «La marginación de los viejos en una época en la que el curso histórico es cada vez más acelerado resulta un dato de hecho imposible de ignorar. En las sociedades tradicionales estáticas que evolucionan lentamente, el viejo encierra en sí el patrimonio cultural de la comunidad, de forma eminente con respecto a todos los demás miembros de ella. El viejo sabe por experiencia lo que los otros no saben aún, y necesitan aprender de él, sea en la esfera ética, sea en la de las costumbres, sea en

la de las técnicas de supervivencia. [...] En las sociedades evolucionadas el cambio cada vez más rápido, tanto de las costumbres como de las artes, ha trastrocado la relación entre quien sabe y quien no sabe. El viejo se convierte crecientemente en quien no sabe respecto a los jóvenes que saben» (De senectute, Taurus, Madrid, 1997, p. 27). El centenario Gadamer gustaba de retratarse como un anacronismo viviente (Focus, 37 [1999], pp. 153-154). Un cóctel agrio de ambas disposiciones de ánimo lo ejemplifica Primo Levi: «Para nosotros, hablar con los jóvenes es cada vez más difícil. Lo sentimos como un deber y a la vez como un riesgo: el riesgo de resultar anacrónicos, de no ser escuchados» (Los hundidos y los salvados, El Aleph, Barcelona, 1989, p. 264).

33. H. U. Gumbrecht, Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico, Escolar y Mayo, Madrid, 2010, pp. 41-68; Íd., Unsere breite Gegenwart, Suhrkamp, Berlín, 2011; Präsenz, Suhrkamp, Berlín, 2012.

34. La expansión eufórica del futuro (Zukunftsexpansion) y la contracción del presente (Gegenwartsschrumpfung) eran los distintivos del régimen temporal moderno (H. Lübbe, Zeit-Erfahrungen. Sieben Begriffe zur Beschreibung moderner Zivilisationsdynamik, Maguncia/Stuttgart, Steiner, 1996).

35. H. U. Gumbrecht, «Das Ende der Zukunft. Über eine neue Form der Zeit als Prämisse von Erfahrung»: Der blaue Reiter 31 (2012), pp. 49-53. Cf. F. Oncina, «De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes»: Historia y Grafía 44 (2015), pp. 89-114.

36. VM, 27. No se puede obviar el poderoso influjo de M. Weber en esta generación, tal como prueba —pese a su capcioso título— «Sobre la incompetencia política de la filosofía» [1992/1993] (en H.-G. Gadamer, Acotaciones hermenéuticas, Trotta, Madrid, 2002, pp. 49-57; cf.

Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta, Trotta, Madrid, 2004, pp. 50 ss.).

37. Koselleck incurre, según nuestro parecer, en una distorsión de figuras señeras de la Ilustración, a quienes enclava en la vanguardia de la revolución y de la aceleración entrópica («La revolución oculta contra el Estado: La función política de la logia secreta (Lessing)» y «El proceso de la crítica», en Crítica y crisis, cit., pp. 82-113; «Espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Dos categorías históricas» [FP, 333-357]). En varios artículos incluidos en ZS destaca la presencia en Kant de figuras quiliásticas aplicadas a la actuación política, poniendo al descubierto un impulso a la aceleración histórica que brota del mismo imperativo categórico, y enlaza esta opinión con la del jacobinismo. En conexión con sus trabajos tempranos sobre el jacobinismo y el proyecto de paz de Kant (algunos se remontan probablemente al curso 1948-1949), su tesis doctoral se ocupa de la génesis de la filosofía burguesa del progreso entre el absolutismo y la Revolución, de la concatenación, prefiguradora de la época que le tocó vivir al propio doctorando, entre utopismo y guerra civil, Ilustración y terror (véase el epílogo de J. E. Dunkhase a su espléndida edición de la correspondencia entre Koselleck y Carl Schmitt, Der Briefwechsel: 1953-1983 und weitere Materialien, Suhrkamp, Berlín, 2019, pp. 414-417).

38. Carta a Nicolovius de finales de noviembre de 1825 (Goethes Briefe, IV, Christian Wegener, Hamburgo, 1967, p. 159). Cf. R. Koselleck, Goethes unzeitgemässe Geschichte, Manutius, Heidelberg, 1997.

39. H. Lübbe, Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, Fink, Múnich, 2004; F. Oncina, Historia conceptual, Ilustración y modernidad, cit.

40. Junto con su amigo Christian Meier, catedrático de Historia antigua en Múnich y presidente de la asociación de historiadores alemanes entre 1980 y 1988, período especialmente convulso en ese gremio. Meier se prodigó en el léxico GG y participó en la redacción de varias voces: Adel, Anarchie, Demokratie, Freiheit, Geschichte, Macht-Gewalt y Revolution, lo que prueba la fecundidad del método histórico conceptual también para el mundo clásico (C. Meier, Der Historiker und der Zeitgenosse: eine Zwischenbilanz, Siedler, Múnich, 2014). Véase la interesante y crítica apostilla de Koselleck sobre ese tópico ilustrado en «'Progreso' y 'decadencia'. Apéndices sobre la historia de dos conceptos», en R. Koselleck, Historias de conceptos, cit., pp. 95-112. La conveniencia de seguir el rastro curricular, con sus picos y valles, del concepto de progreso (tan ligado al de crecimiento y futuro) lo evidencia magistralmente Elke Seefried («Bruch im Fortschrittsverständnis? Zukunftsforschung zwischen Steuerungseuphorie und Wachstumskritik», en A. Doering-Manteuffel, L. Raphael y T. Schlemmer, Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2016, pp. 425-449).

41. La intervención de Blumenberg en el VII Congreso alemán de Filosofía de 1962, consagrado a la idea de progreso, será el detonante de la disputa y nutrirá el artículo «Secularización. Crítica de una categoría de ilegitimidad histórica», que se halla en el origen de La legitimidad de la edad moderna, de la que ha habido varias ediciones (la primera data de 1966). Si en términos generales el teorema de la secularización equipara la teoría moderna a teología secularizada, se puede modular de diversas maneras: para la weberiana, el origen del capitalismo se remonta al puritanismo, pues el éxito mundano en los negocios sería la secularización de

la certitudo salutis protestante; para la schmittiana, los conceptos políticos modernos no serían sino conceptos teológicos secularizados y, según Löwith, las filosofías modernas de la historia constituyen una secularización de la escatología cristiana. El pensador de Lübeck defiende la legitimidad de la modernidad negando que sea una simple metamorfosis parasitaria de la teología medieval. Entre la copiosa bibliografía sobre la secularización destacan: H. Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs y R. Koselleck, Aceleración, prognosis y secularización. El último establece un contraste entre el acortamiento apocalítptico del tiempo y la aceleración moderna y, en el conflicto de interpretaciones del mencionado teorema, a pesar de sus reconocidas deudas con Schmitt (desde su tesis doctoral al elenco categorial de su histórica) y con Löwith, cuya obra Meaning in History (1949) tradujo del inglés al alemán (Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1952) junto a su amigo H. Kersting, pareció decantarse por la exégesis del hanseático, no sin matices. En realidad, Koselleck defiende una tercera vía con estímulos procedentes tanto de Löwith como de Blumenberg, esto es, admite que la filosofía de la historia opera con conceptos teológicos, pero la experiencia moderna de la aceleración, la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, ya no es deducible a su vez de premisas teológicas (F. Oncina, «Historia in/conceptual y metaforología: método y modernidad», en F. Oncina y P. García-Durán [eds.], Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad, Pre-Textos, Valencia, 2015, pp. 14-15).

42. En ZS afirma el carácter primario de sus investigaciones sobre la teoría del tiempo, de las que son subsidiarias las relativas a la historia conceptual, la historiografía y la historia social (p. 10). Koselleck suspiró por una teoría de los tiempos

históricos, que no llegó a culminar. Su discípulo Lucian Hölscher se ha prodigado tentativamente en esa terra incognita (Neue Annalistik. Umrisse einer Theorie der Geschichte, Wallstein, Gotinga, 2003; Zeitgärten. Zeitfiguren in der Geschichte der Neuzeit, Wallstein, Gotinga, 2020), amén de ser el mejor escrutador del tiempo futuro, como ya hemos indicado con anterioridad.

43. FP, 287-357 (corresponden a los capítulos «Modernidad» y «'Espacio de experiencia' y 'Horizonte de expectativa', dos categorías históricas»). Cf. H. Rosa, Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, Katz, Buenos Aires, 2016.

44. J. Ritter, «La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna» [1963], en Subjetividad. Seis ensayos, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 93-123.

45. «Pérdidas de experiencia y compensaciones. Acerca del problema filosófico de la experiencia en el mundo actual», en Filosofía práctica y Teoría de la Historia, Alfa, Barcelona, 1983, pp. 158, 168-169. Las ciencias del espíritu, en tanto ciencias narrativas que hacen familiares mundos de procedencia que se están volviendo extraños, cuentan sobre todo tres clases de historias: 1) «historias de sensibilización [...] este desencantamiento moderno del mundo queda compensado, de una manera moderna, mediante el encantamiento sustitutorio de lo estético»; 2) «historias de preservación [...] La modernización opera como artificialización acelerada, es decir, como desnaturalización, y como objetivación, es decir, como des-historización de la realidad; ambas quedan compensadas, de una manera específicamente moderna, mediante el desarrollo de la sensibilidad hacia la naturaleza (desde el descubrimiento del paisaje hasta los parques naturales) y mediante el desarrollo de la sensibilidad para la historia con sus actividades

conservadoras: el museo, el recuerdo investigador, los monumentos», y 3) «historias de orientación [...] La modernización opera como desorientación; esta queda compensada, de una manera moderna, mediante la reanimación de tradiciones con las que uno se puede identificar» («Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu» [1985], en Apología de lo contingente, Alfons El Magnànim, Valencia, 2000, pp. 116-117).

46. S.-L. Hoffmann, «Was die Zukunft birgt. Über Reinhart Kosellecks Historik»: Merkur 721 (2009), pp. 546, 549.

47. Koselleck ofrece varios ejemplos de estas estructuras: las formas de organización, las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las relaciones amigo-enemigo, las circunstancias espacio-geográficas, las formas inconscientes del comportamiento, las consecuencias naturales de la generación que incluyen posibilidades para la formación de conflictos o para la fundación de tradiciones, las costumbres y los sistemas jurídicos... (FP, 144, 152). En la conferencia que pronunció con motivo de la concesión del premio del Historisches Kolleg, titulada «Cuán moderna es la modernidad», esto es, cuán nuevos son los nuevos tiempos, repara en los estratos de la tradición contenidos en nuestro presente (ZS, 225-239; cf. C. Dutt, En conversación con Hans-Georg Gadamer, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 51-52).

ILUSTRACIÓN1

Horst Stuke

I. INTRODUCCIÓN

La historia del concepto de Ilustración*, iniciada en el siglo XVIII, está caracterizada esencialmente por tres momentos:

1. Por la compresión y reducción del significado general del término tanto respeto a un concepto de época histórica como también al concepto del movimiento espiritual que impregna esta época, así como de las ideas que se deducen de esta época, la configuran y siguen operando más allá de ella.

2. Por la persistencia y validez ilimitadas del significado «original» y general del término respeto al significado específico que, en los siglos XIX y XX, conduce a una ampliación todavía mayor del ámbito general de uso, es decir, a ampliaciones del significado y a una transformación productiva del campo semántico de Ilustración.

3. Por la sustitución, complementación o desplazamiento del concepto de Ilustración, a menudo incluso antes de su aparición, por otros conceptos comunes o conocidos (por ejemplo, 'cultura', 'formación', 'civilización', 'ciencia', 'filosofía', 'educación') que disfrutan de una integración bastante más potente y de una mayor capacidad de generalización o bien, por determinadas razones, se anteponen para indicar los mismos o parecidos contenidos.

II. APUNTES SOBRE LA DEFINICIÓN E HISTORIA DEL TÉRMINO

1. Ilustración como concepto de época

Aunque en el siglo XVIII se utilizaron formulaciones como «época de la Ilustración» o tiempos «ilustrados» junto con las de «siglo filosófico» (le siècle philosophique), «época de la razón» (the age of reason) o «siglo de las luces» (siècle des lumières), «época ilustrada», «época de la crítica» y «siglo de la duda», la formación del concepto de Ilustración como época y como movimiento no es tan evidente como puede parecerlo hoy. Solo relativamente más tarde entró el concepto de época en los léxicos, diccionarios y manuales. Todavía a mediados de los años 1880 Droysen consideró necesario poner entre paréntesis la utilización de la expresión Ilustración inglesa: si se nos permite definir así la época de los denominados deístas2. De manera igualmente prudente, Karl Biedermann, en 1858, habla de los inicios de la así denominada Ilustración en Alemania hacia finales del siglo XVII. Para su capítulo sobre Christian Wolff hace una introducción3 con observaciones sobre la amplia expansión y desarrollo de la Ilustración señalando que, para él, la utilización de esta expresión es cualquier cosa menos incontestable.

Las razones de la lenta formación e implantación del concepto de época son múltiples. Seguramente ha jugado un papel bastante importante la circunstancia de que la Ilustración haya sido entendida como tarea actual teórico-cognitiva o pedagógico-moral y no exclusivamente como objeto de una consideración histórica o como característica esencial de un período histórico pasado. Lo decisivo podría ser que: 1) El concepto de Ilustración fuera reivindicado, es decir, positivamente utilizado, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX, por las corrientes espirituales que combatían decididamente todo «racionalismo» y rechazaban la

identificación de Ilustración y «dominio de la razón»; 2) El significado originalmente «neutral» se afirmara con éxito frente a una definición material de cariz histórico o doctrinario; 3) El concepto de Ilustración fuera caracterizado y utilizado, ya en el siglo XVIII, de manera no unitaria, contrapuesta e incluso contradictoria, para poder emplearlo de manera válida en general. Entre los partidarios y representantes de las ideas, incluidos hoy en el concepto de Ilustración como época y como movimiento, tampoco hay ninguna unanimidad sobre lo que habría que entender por Ilustración. El resultado, al que llegó en 1783 Zöllner tras la primera reflexión, es solo uno de los muchos testimonios de esto: ¿Qué es ilustración? La pregunta, que es casi tan importante como la de qué es verdad, habría que responderla antes de empezar a ilustrar!4. Tampoco las respuestas, que dieron en 1784 Mendelssohn y Kant a la pregunta de Zöllner, supusieron ningún cambio en este sentido. Seis años después de Zöllner, Bahrdt llegó al mismo resultado: El término Ilustración está hoy en boca de todo el mundo y aun así todavía no hemos encontrado en ninguna parte un concepto que esté debida y perfectamente delimitado5.

Bastante antes de que el Romanticismo, el Idealismo y el «movimiento del despertar religioso» [Erweckungsbewegung] (pietismo) criticaran y combatieran aquello a lo que se hacía referencia con el concepto de época, Ilustración se había convertido en un término de moda, que podía significarlo todo y nada. Así, por ejemplo, en la novela pedagógica Carl von Carlsberg (1787) de Salzmann se dice: Algunos creen que la Ilustración consiste en el (!) peinado y en la forma de vestir francesa; otros creen que en la blasfemia contra Dios y Jesucristo [...] Yo he conocido a un joven presuntuoso que se consideraba ilustrado porque sabía conversar en francés6.

De acuerdo con la definición predominante hoy, la Ilustración como concepto de época se refiere al movimiento espiritual europeo iniciado en la segunda mitad del siglo XVII y culminado en el siglo XVIII, con el cual se inicia el «mundo moderno» en un proceso de secularización que transforma radicalmente todos los ámbitos de la vida humana y se introduce una global «desmitificación del mundo» (Max Weber). El objetivo de esta «desmitificación» es, en principio, la emancipación de la persona respecto del mundo de la tradición histórica, es decir, su liberación de todas las autoridades, doctrinas, órdenes, lazos, instituciones y convenciones, que no pueden mantenerse en pie ante el examen crítico de la razón humana autónoma, que escapan a su ordenación en el sistema legitimado por esta y, en consecuencia, aparecen como superstición, prejuicio, error, etcétera. En el curso de esta «desmitificación», la Ilustración se afana por convertir la educación de la persona en una razón autoconsciente y en una forma de vida ética autónoma, determinada no por la tradición y la verdad de una religión positiva, sino por la razón y por la verdad sobre Dios, el mundo y la persona, conocidos de forma clara, distinta y comprobable por esta gracias a la propia capacidad. Como base de la Ilustración aparece, así, la razón absolutamente asentada y considerada invariable y universalmente válida, que en las ciencias independizadas no solo realiza la autonomía del pensamiento sino que también tiene en ellas su organon más importante, a través del cual la persona «moderna» se convierte también prácticamente en el centro de su mundo y domina la naturaleza como objeto de su actividad racional.

En una definición muy influyente de la Ilustración, que se sitúa al final de los esfuerzos que se hacen a lo largo de todo el siglo XIX en torno a la interpretación y clasificación de este

fenómeno, Ernst Troeltsch expone en 1897 su contenido infinitamente diverso, pero a la vez defiende con energía la opinión de que el combate general contra el supranaturalismo eclesiástico y sus consecuencias prácticas así como una cierta connivencia de los métodos utilizados aquí otorga a la Ilustración un carácter relativamente unitario. Por eso, para él, su esencia es la oposición al desacuerdo entre razón y revelación y al dominio práctico de la revelación sobrenatural sobre la vida. Su tendencia es una explicación inmanente del mundo [...] y una ordenación racional de la vida al servicio de metas prácticas universalmente válidas. Y dado que [...] trataba de lograr ambas cosas por el camino del puro raisonnement intelectual, su carácter principal es [...] una comprensión fríamente analítica y un utilitarismo con inclinaciones reformistas [...] Como primera batalla global contra la tradición de la Iglesia y la Antigüedad queda cumplida finalmente con un singular sentimiento de autonomía y un ilimitado optimismo [...] [La ilustración] confía a la razón, finalmente ya mayor de edad, una capacidad de mejorar el mundo como nunca se había imaginado7.

Comparando estas y parecidas definiciones con lo que en el siglo XVIII se entendía por Ilustración, la diferencia es bien patente. No resulta difícil mostrar que, a lo largo de todo el siglo XVIII, no se desarrolló ningún concepto parecido de Ilustración y que, solo a finales del siglo, se dieron unos pocos enunciados tratando de recapitular conceptualmente la totalidad de este movimiento espiritual del siglo XVIII con el término Ilustración. Esto no significa que a la época le faltaran intentos de una autocomprensión conceptual. Mientras tanto, el polivalente término de moda Ilustración se había demostrado poco adecuado. Esta constatación es válida pese a la famosa definición de Ilustración de Kant que, evidentemente, solo en el

transcurso del «retorno a Kant» y de la formación del neokantismo favoreció la consolidación del concepto de época, mientras que encontró bien poca atención entre los contemporáneos de Kant. Así, Hermann Hettner, en 1855, se refiere expresamente a Kant y habla de aquellas grandes batallas culturales [Bildungskämpfen], que suelen designarse como la época de la Ilustración[8].

Con repetidas referencias a Kant, en 1873 el rabino Tobias Cohn da una conferencia sobre «El período de la Ilustración». Para él, sin embargo, este período se inicia con los retoños de la Reforma en la primera mitad del siglo XVI y adjudica a la Ilustración literalmente todo lo que a partir de entonces entra en escena como algo creativamente nuevo, vigorosamente original en filosofía, arte, literatura, religión y ciencias naturales, sin importar que se trate de Brueghel o Murillo, Shakespeare o Montaigne, Pascal o Klopstock. Parecida adscripción es posible porque Cohn ve Ilustración activa allá donde detecta la intención de desterrar la minoría de edad, de romper la fe en la autoridad y de desatar la lengua del propio espíritu, del espíritu de la época y, además, a fin de cuentas para él la historia de la Ilustración nunca ha tenido un inicio y nunca se acabará, sino que permanecerá y se recreará eternamente, siempre abrirá nuevas rutas culturales, siempre mostrará metas más puras[9] y, por eso, todo genio en el reino de la cultura forma parte de esta historia de la Ilustración.

Que incluso a inicios de los años 1880 el concepto de Ilustración no se utilizó todavía de forma consistente, lo deja ver claramente Lorenz von Stein, en la medida en que rechaza en 1884 el punto de partida de Windelband, que identifica el concepto de Ilustración con la presencia de filósofos ilustrados u hombres de ciencia y cree que [el concepto] será compartido solo por una minoría. En este sentido, Stein recuerda

sutilmente las disputas tan inacababes como infructuosas que, desde la última mitad del siglo anterior hasta la mitad del presente, han ido unidas a este término; y continúa: Si se pregunta qué ha entendido realmente cada uno con este término, se verá que, con exactitud, nadie ha tenido una idea clara, sencillamente porque cada uno suponía que el otro comprendía exactamente lo que él pensaba con ese término[10].

2. Sobre la historia del término 'Ilustración'

Pese a que la historia del término todavía no ha sido investigada a fondo y, presumiblemente, se inicia poco antes del siglo XVIII, el término puede considerarse como un neologismo respecto del significado que aquí nos interesa. En Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz (1691), de Kaspar Stielers, aparece junto con el término Ausklärung, conocido también por otros textos contemporáneos y utilizado aisladamente hasta inicios del siglo XIX como denominación del latino serenitas[11]. El significado, predominantemente meteorológico, es decir, referido a un fenómeno natural, todavía lo conserva el término hasta hoy, sobre todo en su forma verbal, junto con otras. Adelung[12] lo anota todavía como el significado propio en 1793, igual que en 1774. Para la historia de los conceptos, el término resulta relevante solo cuando se le añade (en torno a 1720 como muy tarde, más con el verbo que con el sustantivo: con este no antes de la mitad del siglo XVIII y, sobre todo, a partir de los años 1760) la imagen de aclarar [aufhellen], descubrir [aufdecken] y explicar [klarmachen] el contenido de una cosa que, hasta ese momento, estaba en la oscuridad, era completa o parcialmente desconocida o no reconocida; de esta manera, la imagen de un tiempo sereno, de luminosidad [hell] y claridad [klar], de resultar claro [deutlich], en pocas palabras, de 'aclarar' [aufklären], se transfiere al principio al ánimo humano en general y, después, especialmente al entendimiento humano y a sus conceptos y, a partir de aquí, sirve para la caracterización de una determinada condición de ánimo o forma de conocimiento.

El principal impulso para este cambio de significado, en el curso del cual 'Ilustración' abarca[13] finalmente por regla

general tanto el proceso de aclarar como también su resultado, la aclaración [Aufgeklärtheit], pudo dárselo, por una parte, la intención de traducir[14] correctamente al alemán las expresiones francesas, a menudo utilizadas por Leibniz, éclairer, éclaircir y éclaircissement y, por otra, el término to enlighten, divulgado en influyentes semanarios morales ingleses. Para esto se disponía ya de las expresiones alemanas erleuchten (iluminar) y Erleuchtung (iluminación)[15], tan utilizadas también en ocasiones por Leibniz. De hecho, estas se emplearon también hasta el siglo XIX como sinónimos de Aufklären y Aufklärung, de forma que en el fondo no había ninguna necesidad urgente de recurrir a aufklären y Aufklärung para traducir los mencionados términos franceses e ingleses. No es poco lo que está a favor de que, en la elección del término, la decisión pudo darla el elemento constituyente común a los términos franceses e ingleses de procedencia latina (clarus); aun así esto no explica la traducción alemana de to enlighten por aufklären, porque en este caso el verbo alemán idiomáticamente adecuado es erleuchten. En el estado actual de la investigación histórica del término queda abierta la pregunta sobre los motivos y factores definitivos para la ampliación del significado.

En la ampliación y difusión del significado del verbo aufklären participaron decisivamente, en los años 1720, los suizos J. J. Bodmer y J. J. Breitinger con su semanario Discourse der Mahlern (1721/1723), el semanario de Hamburgo Patriot (1724/1726) y J. Christoph Gottsched, especialmente este último con su semanario Die vernünftigen Tadlerinnen (Leipzig, 1725/1726). Aun cuando los dos suizos y, todavía más, Gottsched estaban claramente influidos por la filosofía racionalista de Christian Wolff, sus semanarios estaban imbuidos del espíritu de la filosofía moral inglesa y, como

Addison, tenían como objetivo rescatar la filosofía de las academias y escuelas para que ocupara un lugar entre la gente, sería erróneo ver en la ampliación de significado, comprobable ejemplarmente en ellos, una pura forma de manifestarse el movimiento de la Ilustración. La ampliación del contenido del significado, producida por primera vez a gran escala en los años veinte del siglo XVIII, pasa en lo sucesivo por caminos «neutrales», que conducen a la configuración de un complejo de significados nuevo, figurativo y muy pluriestratificado en sí mismo.

Esta pluriestratificación hace que resulte problemático el intento de deducir retrospectivamente el contenido de significados del concepto Ilustración solo a partir de dos raíces histórico-espirituales, a saber: 1) del círculo de ideas de la teoría cartesiana del conocimiento con su fundamentación de la autocerteza del pensamiento y del método del conocimiento de la verdad, para la cual, según Descartes, el claire et distincte es el criterio supremo, de forma que lo que importa es: de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidement être telle: C'est à dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présentarait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute [no tomar jamás cosa alguna por verdadera, a no ser que conociese de manera evidente que era tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no incluir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y tan distintamente a mi razón que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda]16; y 2) del antiquísimo, tradicional y polifacético círculo de ideas de las doctrinas religiosometafísicas de la luz que, a través de las modificaciones modernas de la doctrina de la «luz natural»

(lumen naturale), conecta estrechamente con el primer círculo de ideas mencionado tanto como se aleja de él con la concepción pietista de la luz «interior» y la interpretación pietista de la «iluminación» [Erleuchtung] como tercer escalón de la conversión y renacimiento cristianos (A. H. Francke), para volver a acercársele, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, con la profanación de estas concepciones pietistas fundamentales. La historia del concepto de Ilustración no se puede ver al margen de estos contextos, muy embrollados por separado; pero tampoco se agota en ellos.

Los significados solo traducidos de acuerdo con el significado propio del término, pero «originales» desde la perspectiva de la historia del concepto de Ilustración, en el curso de la referida ampliación del significado se extienden de descubrimiento [Aufdeckung], aclaración [Verdeutlichung], explicación [Erläuterung], instrucción [Belehrung], rectificación [Berichtigung], ganancia [Gewinnung] y mediación [Vermittlung] de instrucciones y conocimientos, eliminación de confusiones e ignorancias, hasta conocimiento técnico, puro saber y estado general del saber más perceptibles y conocimientos exactos, claros, fundamentales y contrastados en cuanto a contextos, razones y causas de un contenido material, hasta entonces no divisado, y de una «situación anímica», caracterizada por conceptos y representaciones claras, distintas, completas y exactas de las cosas. En conexión con la variante de significado del estado del saber, aproximadamente a partir del 1770 se entiende por Ilustración también el estado moral-cultural, por ejemplo de una comunidad o de un pueblo, expresado mediante adecuados principios claros y unitarios. En la posterior configuración de esta comprensión, Ilustración también puede significar el conjunto de las aptitudes y formas de expresión espirituales típicas, así como de las habilidades y conocimientos

materiales-técnicos de una comunidad, pueblo, época o espacio geográfico, cuyas relaciones vitales, su «religión», «constitución civil», «leyes» y «gusto» son civilizados [gesittet], determinados por los principios de la «humanidad» y la «racionalidad» a la vez que orientados al refinamiento, ennoblecimiento, educación ética [Versittlichung] y perfeccionamiento [Vervollkommnung]17. Como casi todos estos significados y sus variantes tienen un componente filosóficognoseológico y pedagógico, se les añade fundamentalmente la impresión de una verificación conscientemente pretendida, comprobada o lograda, una clarificación, ampliación y mejora de opiniones previas o transformación y reforma de las anteriores situaciones. Aun así, con esto no cabe pensar en ningún contexto social y temporal cerrado ni en un proceso histórico único del movimiento. Por lo tanto, es igualmente posible hablar de la Ilustración en la Antigüedad griega y romana [Goethe]18 como de la Ilustración [...] en los antiguos [W. von Humboldt]19 o de la Ilustración y ciencias en los tiempos de la barbarie, es decir, de la Edad Media [W. von Humboldt]20 y de la Reforma o Ilustración de Lutero [A. Riem]21 llamarse época de la ilustración [...] el siglo de Federico [Kant]22 y, a la vez, decir que toda Ilustración ha partido de los griegos en la época clásica de Atenas [Wieland]23. En este sentido, resulta claro también por qué, por una parte, en la ideología de progreso de los ilustrados la Ilustración ocupa un lugar central como categoría histórica, concepto programático y meta; y, por otra, por qué sus adversarios la reivindican como categoría gnoseológico-psicológica, cuando no teológica, y como principio del pensar y saber supratemporalmente válido, pudiendo utilizarla hasta bien entrado el siglo XIX.

La temática, alcance, valoración y utilización del concepto de Ilustración desarrollado en y a partir de estos significados

del término en cada momento depende, por eso, de la puntual respuesta concreta a la pregunta general de quién, por quién, sobre qué, por qué razón, con qué medios y respecto de qué meta hay que ser «ilustrado»[24].

III. CONCEPTUALIZACIONES TÍPICAS EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII

1. Ilustración como iluminación del entendimiento y entusiasmo del corazón: Westenrieder

La definición del concepto 'ilustrar', como ejemplo seleccionado al azar, que Lorenz Westenrieder expuso, en 1780, en una reflexión sobre la Ilustración en Baviera puede aclarar hasta qué punto, en cuanto al contenido y al método, la utilización del concepto de Ilustración está poco definida previamente y hasta dónde llega su margen de movimiento y lo estrechamente unidas que están Ilustración e 'iluminación' y pueden considerarse como «cuestiones del corazón». En esa definición el término Ilustración significa [...] apartar de delante de los ojos los diversos velos y cubiertas, hacerle sitio a la luz en el entendimiento y en el corazón, de forma que a unos los ilumine y a otros los apasione, y entrar en las regiones de la verdad y del orden, donde ocupa un trono el destino [Bestimmung] de la persona, la verdadera felicidad. Con estos ojos contemplaremos igual que en un tiempo Dios según la medida del mérito. Se ocupa a fondo de la relación de la Ilustración con la nación: Ilustrar a una nación, dejar que brille en ella el día, significa [...] nada menos que convencerla de las verdades fundamentales y reglas, sin cuya observancia no puede darse su verdadero bienestar y ponerlas en su corazón como algo digno de estima. Westenrieder no dice en qué consisten las «verdades y reglas fundamentales» proporcionadas a la nación por la Ilustración. Tan solo observa que, en la cuestión de la Ilustración, la nación debe ser convencida por una parte mediante duraderas, de nuevo indeterminadas, leyes filosóficas, la historia, enseñanzas orales y escritas, que provengan de la boca de hombres que piensan y, por otra parte, ser conmovida por las obras de arte y de literatura, porque a través de estas los espíritus son ablandados,

formados, afinados según un determinado tono, alejados de movimientos violentos e impetuosos25. En el curso de sus reflexiones, el concepto de Ilustración de Westenrieder consigue de manera progresiva una cualidad pedagógica. Resulta evidente que, para él, la Ilustración se realiza, en general, como educación y, en particular, como 'educación nacional'26 y, en última instancia, ha de incluir un proceso de formación [Bildung] y civilización [Gesittung] que abarque la nación entera y eleve el estado de formación de todas las «clases de la nación» hasta el punto de que todas la puedan divisar como el rayo de la verdad, que llegue luz sobre el pueblo y, mediante «escritos ilustradores», se despierte en cada persona algo digno, que la haga reflexionar, le enseñe a pensar más humanamente y la ennoblezca. Según Westenrieder, en este proceso de educación y de formación se incluye la eliminación del analfabetismo como presupuesto ineludible. Pese a que entre las metas de la formación, a las cuales se orienta su concepto de Ilustración, cuente ocasionalmente también la erudición [Gelehrsamkeit], esto es, la ciencia de conocimientos útiles, es preciso no pasar por alto que, para él, la Ilustración, prácticamente idéntica a 'formación' y 'refinamiento', está determinada decisivamente por bienes formativos y conocimientos, procedentes exclusivamente del ámbito de la poesía, el arte y la filosofía27. Así, la sitúa en aquel grupo de definiciones, el más amplio y difundido no solo en los años 1780, que a pesar de todas las diferencias tienen en común el distintivo típico de entender por Ilustración esencialmente un determinado tipo y multitud de conocimientos.

2. Ilustración como concepto universal de conocimiento y de saber: Wieland

Hay que considerar a Wieland como el representante máximo de este tipo de concepto material de Ilustración: jugó un papel decisivo en la difusión del término a partir de los años 1750. La de Wieland es una formulación del año 1789: Ilustración, esto es, tanto conocimiento como sea necesario para poder distinguir siempre y por todas partes lo verdadero y lo falso, [...] extenderlo a todos los objetos sin excepción a los cuales se pueda extender, es decir, a todo lo visible por el ojo externo y el interno28. Por eso es consecuente al defender la opinión de que sería muy malo [...] pretender ponerle límites innaturales [...] a la Ilustración, porque, gracias a la naturaleza del espíritu humano, es tan ilimitada como la plenitud a la cual puede y ha de llegar la humanidad con su ayuda29. Del mismo modo que Wieland ve el presupuesto más importante de la Ilustración, caracterizada por una reivindicación universal de conocimiento, en «la libertad de pensamiento y de prensa», y la une constitutivamente a las ciencias, que son para el entendimiento humano lo que la luz para nuestros ojos30, ve en la transmisión de todos los pensamientos, opiniones, hechos, observaciones, investigaciones, propuestas, etcétera, mediante los cuales se mejora la condición de la sociedad humana, el medio más seguro de promoción de aquella31. Como nexo de conocimiento universal, postulado y constituido a través de los «derechos y la causa de la razón», y como situación general del saber, caracterizada por la difusión de los conocimientos útiles, así como del libre e independiente espíritu de investigación y pensamiento autónomo32, le parece que la Ilustración en ningún lugar es «más clara» y más «difundida» que en Alemania33. Mientras que de esta manera, según Wieland, la

Ilustración depende en cada momento de la situación de la libertad de pensamiento y de prensa, tanto de las ciencias como de las instituciones científicas y pedagógicas, la Ilustración, por el contrario, en el caso de que signifique verdadera iluminación de todo aquello que interesa esencialmente a la persona y este sea nuestro interés más importante y más general, comporta mejoras como sus consecuencias naturales34. La relación de la Ilustración con sus condiciones no es, pues, unívocamente pasiva, sino que consiste en una activa interdependencia dialéctica. Otra consecuencia, igualmente natural, de la Ilustración la ve él en la circunstancia de que cuanto más se amplían los límites de nuestros conocimientos [...], más [...] se ampliará también el círculo de lo posible35. Ilustración, como figura temporalmente no fijada de los conocimientos científicos, y con esto en su modalidad fáctica como función del progreso científico, es un proceso ascensional de la difusión general de conocimientos científicos, desde abajo hacia arriba, hasta el más alto grado. Este no es necesariamente un proceso específicamente histórico. Aun así, Wieland propone su inicio en la Atenas clásica y —tras el crepúsculo posterior a los «siglos de barbarie y oscuridad», que en el siglo XV y XVI preparó en Europa el restablecimiento de la literatura y más elevada Ilustración de las ciencias— lo hace entrar en su estadio universal, en el que todos están familiarizados con las verdades fundamentales, como muy tarde a principios del siglo XVIII36.

A diferencia de Westenrieder, para quien la Ilustración tenía que ver igualmente con «verdades fundamentales», para Wieland no se trata de convencer a nadie de estas verdades fundamentales con ayuda de las fuerzas que configuran el espíritu, de la poesía y del arte; más bien él pretende demostrarlas científicamente y de manera pública mediante una

Ilustración, que recibe su luz de la antorcha de la razón, con la cual la filosofía trata de penetrar en las regiones más oscuras del mundo humano de las ideas, y de la antorcha de la observación, con la cual trata de penetrar en el interior de la naturaleza37. Entre los conocimientos, que hace falta difundir mediante la Ilustración, Wieland subraya expresamente toda contribución, que difunda alguna luz [...] sobre la calidad de la economía estatal, la policía, la constitución civil y militar, la religión, las costumbres [Sitten], la educación pública, las ciencias y las artes, la industria, la agricultura, etcétera, en cualquier parte de nuestra patria común; y esto lo hace, a la vez, sobre el actual grado de cultura, ilustración, humanización, libertad, actividad e impulso a mejorar, que haya logrado cada una de estas38.

La universalidad y la racionalidad del saber, según él, comporta materialmente un sentido enciclopédico global y apunta a un sistema de costumbres y de cultura completamente nuevo e integral, como consecuencia de una total mejora del mundo39.

Incluso con toda la claridad e intensidad con las que Wieland expone la cuestión de la Ilustración, no hay que pasar por alto que: 1) no piensa esta cuestión con el concepto Ilustración40; y 2) su fe en la perfectibilidad de la persona y en la omnipotencia de la razón siempre debe ponerse en cuestión mediante un profundo escepticismo. La Ilustración, como momento activo, participa ciertamente de manera decisiva en el proceso de racionalización dirigido a la «violenta transformación» de la «situación actual del mundo». Pero, en la medida en que Wieland despacha con el título de mejora [Verbesserung]41 el proceso de la transformación real como tal —según un uso lingüístico generalizado en los años de la década de 1780—, determina el tema de esta transformación

como cuestión de la razón. Y cuando lo explicita, por regla general no lo hace con ayuda del término Ilustración, sino en y bajo el nombre de la 'razón' misma y sus 'derechos', o en y bajo el nombre de 'filosofía'. Ciertamente, esta filosofía extiende a todos los estamentos de una gran nación sus influencias, bajo el nombre, en boga, de la Ilustración, de la liberación del yugo de los viejos prejuicios, etcétera, con la ayuda de innumerables fábricas de libros e imprentas42. De esta manera, sin embargo, la filosofía no pierde su categoría como concepto central y superior.

Finalmente, Wieland, en los artículos que escribió a inicios de los años noventa sobre la Revolución francesa, casi siempre habla de manera solamente general de la cultura e instrucción [Ausbildung] de la humanidad, que ha ido elevándose de un escalón a otro desde hace trescientos años en la mayor parte de Europa, y caracteriza con claridad y exactitud la así lograda transformación casi total de las viejas concepciones, opiniones y convicciones, aunque sin el más mínimo indicio de formulación de un concepto adecuado de Ilustración, como una forma de revolución general intelectual y moral... La Revolución francesa, de cuya necesidad no duda pese a una dura crítica, es para él en principio una expresión de la «verdad» de que la humanidad ha alcanzado en Europa la mayoría de edad y parece disponerse a entrar «en el reino de la razón». Sin embargo, dado que no caracteriza este proceso histórico como Ilustración, para Wieland la conexión entre Ilustración y Revolución francesa consiste, de una manera ya no del todo comprensible en los años noventa, en que la Ilustración ha sido esencialmente promovida por la Revolución francesa: la Ilustración, la real y la imaginada, la pura y la falsa, en este corto período desde el estallido de la Revolución francesa ha aumentado de manera más visible que en los

anteriores cincuenta años. Aquí se entiende de nuevo Ilustración sobre todo como difusión del saber y unida a las consecuencias de la Revolución francesa, mediante la cual se ha puesto en circulación y se ha introducido en las clases populares más bajas una gran cantidad de proposiciones falsas, medio falsas, exageradas y peligrosas, que no pocas veces producen un desbarajuste en muchas cabezas, pero también muchas verdades de suma importancia, muchas dudas bien fundamentadas respecto de no pocas cosas que a menudo se consideraban seguras[43].

La interpretación que Wieland hace de la Revolución francesa como «obra necesaria y saludable» de la razón «más auténtica», la única capaz de subsanar el mal revolucionario[44], prueba de nuevo su profunda creencia en la razón. Aun así, no supera su convencimiento, adquirido a partir de la experiencia histórica y lleno de un fuerte escepticismo, de que las personas no serán nunca más que seres razonables y nunca podrán hacer desaparecer del mundo todos los prejuicios, y que la razón solo podrá iluminar con plena luz una pequeña parte del microcosmos humano[45].

En consecuencia, según Wieland, Ilustración es una insuperable tarea constante y su progreso, incluso con su máximo crecimiento, una inacabable progresión. Y no solo esto. El sentido histórico de Wieland, su «realismo dialéctico» (Friedrich Sengle) lo llevan finalmente a la certeza de que no solo la Ilustración universal y total es una meta inasequible, sino, sobre todo, de que con cada crecimiento de la Ilustración también crece dialécticamente su contrario: el momento de mayor refinamiento siempre es a la vez el de extrema perversión ética y la época de la Ilustración más elevada siempre fue aquella en que más en boga estuvieron todas las formas de desvarío especulativo y de fanatismo práctico[46].

Cuando Wieland, a finales del siglo, retoma la pregunta sobre lo que, en nuestro tiempo, significa Ilustración, entiende por Ilustración: 1) un poco irónicamente, el claroscuro que, mediante la siempre progresiva cultura de las ciencias, poco a poco se ha originado en la cabeza de los europeos; y 2) sutilmente, aquella forma de iluminación del entendimiento, que hace que las personas piensen y actúen de manera realmente razonable y consecuente. De acuerdo con el primer significado del término, la Europa de su tiempo le parece bastante menos oscura que en el siglo XVI, pero no por eso más ilustrada. Y no lo es, sobre todo, si se toma como base de la comparación del siglo XVIII y el XVI el segundo significado del término Ilustración, que él considera el único adecuado. En este caso, piensa, habríamos de halagar ignominiosamente nuestro tiempo, si quisiéramos reconocerle la más mínima ventaja verdadera sobre los precedentes [...]. En efecto, se vería que algunas ciencias han ascendido hasta un grado tan incomparablemente alto que nosotros hablamos una lengua más graciosa y viva, escribimos más libros, leemos más y hemos refinado incomparablemente más el arte de mentirnos a nosotros mismos; pero que, en conjunto, seamos más sabios, mejores y más felices: de esto no sabemos nada[47].

A finales del siglo XVIII, al viejo Wieland le falta no solo cualquier intento de desarrollar un concepto de época de la Ilustración; es más, sin transformar en esencia el concepto de Ilustración utilizado por él en los años ochenta y principios de los noventa, pone en entredicho absolutamente el derecho de atribuir al siglo XVIII una relación especial con la Ilustración, caso de que se tome como criterio la unidad de pensar y actuar de manera racional y se espere de esta una real «mejora del mundo».

3. Ilustración como concepto moral-pragmático de educación *[Erziehung] y de educación popular [Volksbildung]: los filántropos*

Una aportación especialmente importante al desarrollo y fundamentación del concepto material de Ilustración la proporcionaron, en los años ochenta, los filántropos, hoy considerados como los principales representantes de la pedagogía alemana de la Ilustración. A pesar de las numerosas afinidades, su actitud se diferencia fundamentalmente de la comprensión de la Ilustración tan amplia de Wieland. Ya el horizonte de expectativas, que la caracteriza, no se corresponde con el de Wieland. Y, a diferencia de este, los filántropos se preocupan de definir con exactitud el concepto de Ilustración para, de esta manera, preservarlo de cualquier malentendido y proporcionar un acuerdo general sobre lo que es propiamente Ilustración, después de que en el mundo, tantas cosas se llamen Ilustración, cuando no lo son en realidad[48]. En este sentido, son conscientes de que el término Ilustración [...], como los términos genio, fuerza, buen corazón, sensibilidad y otros, empieza ahora a desacreditarse progresivamente[49]. Se sienten con la obligación urgente de hacer frente a esto último, porque la evolución de una cosa entre el gran público depende mucho del prestigio de su nombre; así, de hecho, no sería bueno para la nación alemana que este término acabara por desaparecer de nuestra lengua por burlas, pues en cuanto a lo importante que designa se ha cumplido aún bien poco[50]. Para una aclaración parecida del concepto por parte de los filántropos no había demasiados motivos en los años 1770, si tenemos en cuenta que, en aquel momento, la utilización del término 'Ilustración' todavía les pareció (en primer lugar a Basedow) del todo

innecesaria para la descripción de su teoría de la educación, nueva y dirigida al futuro[51].

a) Christian Gotthilf Salzmann

En el intento de formular el «verdadero» concepto de Ilustración, Salzmann se dirige de manera significativa en general contra quienes suelen denominar Ilustración toda transformación de los conocimientos que una persona o una nación recibe. Lo que entiende con esto resulta claro cuando prosigue: Por ejemplo, se dice que una sociedad es ilustrada cuando antes pensaba que para su felicidad le era suficiente tener un cuerpo sano, una buena conciencia, una renta suficiente y placeres domésticos, y ahora cae en la cuenta de que, además, es indispensable el baile, las comedias, los productos extranjeros y cosas parecidas. En este sentido, es falso todo parecer según el cual la transformación de los conocimientos está unida a mejoras de las relaciones sociales, que son solo externas o técnicamente civilizadoras, y equipara Ilustración con 'refinamiento'. La verdadera Ilustración, por el contrario, consiste en la mejora de nuestros conocimientos relativos a las cosas que están ligadas precisamente a nosotros[52]. Esto es, Ilustración de la persona como persona, a la cual no obstante solo pertenecen aquellos conocimientos que son necesarios y útiles para la nobleza de su manera de pensar, la promoción de su eficiencia, satisfacción, conservación de su salud, reforzamiento de su energía corporal y mejora de su situación[53]. Esta Ilustración no tiene un carácter fundamental ni en sentido filosófico-metafísico ni en sentido iusnaturalista-político. Para Salzmann, la persona como tal es la persona en su naturaleza física y en su situación social concreta. A esta persona hay que ayudarla mediante Ilustración a conseguir conocimientos que, en general, son necesarios para el

ennoblecimiento de su manera de pensar, pero que además se distinguen sobre todo por su aptitud práctica para la promoción y mantenimiento de su rendimiento personal en el propio ámbito cotidiano de actuación. El horizonte de expectativa que comporta el concepto de Ilustración de Salzmann no es, pues, como en el contexto de Wieland, el de una «mejora del mundo» que trasciende la situación concreta, sino el de una «mejora de nuestros conocimientos» que se lleva a cabo en el marco concreto.

b) Rudolf Zacharias Becker

Más perspicaz que Salzmann, en 1785 Becker rechaza como error de graves consecuencias tanto la identificación de la Ilustración con cualquier «refinamiento» como también la que se hace con una formación y erudición [Gelehrsamkeit] científica global. Con firmeza formula el veredicto: erudición no es Ilustración y refinamiento tampoco es Ilustración. El refinamiento no lo es en absoluto, porque este tipo de desarrollo del espíritu humano y de las capacidades humanas significa solo una mejora de la cultura del gusto y de las condiciones materiales de la vida y origina una forma de vida artificial-externa que, a expensas del entendimiento, la razón y la virtud, solo fomenta el sentimiento, la imaginación, la codicia y la vida confortable. Al final, de acuerdo con su juicio críticamente civilizador, esto tiene como consecuencia una especie de aniquilamiento moral tanto del ciudadano particular como del Estado, del que no suele estar demasiado alejado el aniquilamiento político.

No menos claramente se distancia Becker de «otros muchos» que por Ilustración entienden un aumento indeterminado de conocimientos de todo tipo, unido a la formación de las fuerzas del alma y de la libertad de prejuicios,

adquirida mediante las investigaciones ilustradas y el aprendizaje escolar de las ciencias. Él considera falsa esta concepción de la Ilustración, porque la verdadera Ilustración no se puede conseguir mediante la transmisión de conocimientos científicos, especialmente si estos no tienen ninguna conexión con nuestro ámbito de acción en cada momento y no favorecen la formación práctica del carácter54.

En conexión con esta crítica y en relación con las consideraciones influidas por Wolff sobre la «felicidad de la persona y del Estado», desarrolla Becker su propia teoría de la Ilustración. A partir del uso lingüístico habitual, según el cual forma parte de la Ilustración en general la verdad y la justa relación de los conceptos y, así, una determinada calidad del intelecto, esta teoría tiene como fundamento la siguiente definición: La esencia de la Ilustración en cada persona particular consiste en el justo conocimiento de su ámbito de acción personal en relación con el todo, del que forma parte55. Ya a partir de aquí resulta claro que los puntos de vista emancipadores quedan tan lejos de Becker como la idea de una transformación de la constitución concreta del Estado y de la sociedad. El criterio del perfeccionamiento creciente o del ennoblecimiento progresivo de cada persona es para él no el grado de su aproximación a un ideal absoluto de humanidad o el rango de su aportación a la promoción general de la cultura, sino solamente el grado de cumplimiento de todos los deberes, por pequeños e insignificantes que sean, que brotan de sus relaciones reales. Cuando alguien se dice a menudo a sí mismo: Has de acrecentar [...] lo bueno y bello de Dios en el mundo; por eso debes trabajar de la mejor manera posible el campo, ejercer de manera cada vez más hábil tu profesión, administrar tu casa cada vez más cuidadosamente; cumplir tu deber ciudadano siempre más a conciencia y ser siempre benefactor e

íntegro respecto de todas las personas y, después, actúa en consecuencia, entonces es cuando, según Becker, se da la única Ilustración verdadera56.

En particular, el concepto de Ilustración de Becker incluye dos aspectos centrales. Por una parte, designa la situación de la condición ilustrada [Aufgeklärtheit]; en otras palabras, la constitución del espíritu y manera de pensar de la persona que es «ilustrada». Entre las características relevantes de esta Ilustración, Becker enumera a veces la «autorreflexión», sin que esto signifique nada más que la necesidad de una autoconciencia ética promovida por «la propia reflexión» y la capacidad para una actuación ética a partir de la propia comprensión. Por otra, designa el proceso y la actividad de ilustrar, es decir, el «trabajo en favor de la Ilustración» de otros que conduzca a su condición ilustrada como resultado final. Mediante esta Ilustración se debe despertar la conciencia ética de cada persona y se deben facilitar, desde la base de un «sistema de pensamiento» lo más adecuado posible a las circunstancias especiales de cada persona, los conocimientos que necesita si debe ser, como Becker explica en el ejemplo del campesino, una persona feliz, buen padre de familia, agricultor racional, vecino íntegro, ciudadano leal y verdadero cristiano o, en otras palabras, todo aquello que esto comporta en sí, si debe ser ilustrado57.

Cuando Becker define este quehacer, ante todo, como la misión de los predicadores, maestros de escuela y otros maestros del pueblo [Volkslehrer] y, para su realización, de acuerdo con la previa mejora de las escuelas rurales, considera especialmente adecuados las predicaciones, catequesis, calendarios, semanarios, canciones populares y espectáculos de teatro populares, se pone de manifiesto en qué consiste propiamente este tipo de Ilustración: formación del pueblo con

intencionalidad moral-pedagógica. Esto lo confirma en particular su libro Skizze der zur Aufklärung des Landmannes erforderlichen Materialien [Esbozo de los materiales necesarios para la ilustración del campesino].

La teoría de la Ilustración de Becker se dirige, en principio, a todas las personas. Que la presente primero y de manera ejemplar en un Ensayo sobre la ilustración del campesino se debe, después de todo, no al hecho de la extraordinaria necesidad de Ilustración del campesino, sino a que el campesinado le parece a Becker el estamento más adecuado de todos para hacerlo partícipe de la «verdadera Ilustración», porque todavía no ha sido afectado por el «refinamiento». Becker es, por tanto, del parecer que la verdadera Ilustración práctica puede y tiene que arraigar primero en el campesino y propagarse desde abajo hacia arriba a las diversas clases del pueblo58.

Fundamenta esta opinión en una argumentación que comporta rasgos muy críticos histórica y filosóficamente y delata la influencia de la crítica de la civilización desarrollada por Rousseau en su encomiado primer Discours (1750).

c) Friedrich Eberhard von Rochow

Entre los primeros defensores del programa de Ilustración de Becker59 se encontraba, junto a Zedlitz, Dalberg y Fürstenberg, Rochow que, desde hacía tiempo, era uno de los más activos iniciadores y representantes del movimiento para la formación popular [Volksbildungsbewegung]. A diferencia de Becker, Rochow trata especialmente de subrayar el carácter lógico-didáctico de la Ilustración en su elevación general moral-religiosa y, sobre todo, moral-pedagógica, así como de hacer visible el aspecto pedagógico-institucional de la Ilustración como asunto del Estado. En él la respuesta a la pregunta ¿Qué

es Ilustración? suena genérica: Comunicación u organización de conceptos exactos de cosas de utilidad pública para llegar a ser razonable[60]. Al mismo tiempo, está influido por la concepción, arraigada en la fe racionalista en la unidad de virtud y saber, de que a partir de conceptos inexactos se originan principios inexactos y, de estos, actuaciones ilegítimas [unrechtmässige]; [...] todo esto, sin embargo, la mayoría de las veces es consecuencia de una dirección defectuosa y falta de instrucción o de suficiente Ilustración entre mayores y jóvenes: así la organización de un método contrario deberá producir necesariamente más felicidad. En consecuencia, dar Ilustración en este sentido —insertado en una ética conscientemente cristiana— a todas las personas y, en especial, a la juventud, es para Rochow la finalidad última del maestro de escuela. Rochow resume su concepto de Ilustración válido por igual para todas las personas con estas palabras: [...] quien pronto sabe que las personas están obligadas al amor mutuo por su vinculación y que solo pueden gozar de la felicidad en la medida en que aman a Dios y a sí mismos, no querrá ser enemigo de Dios ni de los hombres; y quien bien pronto ha aprendido a reconocer claramente los perjuicios de malas costumbres, podrá ser propenso a velar por sí mismo y capaz de preservarse de ellas. Organizar y llevar a cabo todo esto significa ilustrar y promover Ilustración[61]. Ilustración es, pues, tanto organización pedagógica, a través de la cual la persona llega a ser razonable y adquiere la capacidad espiritual para llevar una vida virtuosa y agradable a Dios y para participar de la felicidad, como también la expresión moral-didáctica de ser razonable.

Junto a este aspecto general, Rochow reconoce también el aspecto especial de la «Ilustración de un pueblo». Lo verbaliza de manera análoga en conexión con la pregunta anterior: ¿por

qué camino puede un pueblo llegar a ser razonable y ser capaz de ennoblecimiento? En este marco, Ilustración significa generalmente «adoctrinamiento» [Belehrung] o «instrucción adecuada» [zweckmässige Unterrichtung] —incluidos los dispositivos pedagógicos necesarios para este fin— y se puede describir más exactamente como el instrumento didáctico del «convertir en razonable» o de «inducir a la razón sana». Entre los presupuestos fundamentales de su efectividad plena se incluye que el pueblo, que debe hacerse razonable, sea ya una nación cultivada y, por tanto, disponga de los elementales medios de ennoblecimiento, los únicos que pueden dar la posibilidad de un perfeccionamiento siempre creciente62. Nación cultivada es aquella a la cual no le faltan estas cuatro piezas: la imprenta, la escritura y la aritmética junto a un conocimiento adecuado de Dios, y cuya gran mayoría sabe leer, escribir y contar. Hacer que todos los miembros del Estado sean capaces de hacer cualquier obra buena es lo que Rochow indica, en este contexto, como finalidad del Estado, para cuya realización serían necesarios, en cualquier sociedad, gobernantes, como tutores del pueblo. Al mismo tiempo considera la Ilustración de su pueblo como el deber imprescindible del gobernante y demuestra por qué la enseñanza que hace razonables en escuelas e iglesias debe ser una de las tareas más importantes del Estado en la provisión de toda la policía del pueblo63. Su fundamentación de las medidas que debe tomar el gobernante por propio interés culmina en la promoción y justificación moral de la ilimitada soberanía escolar [Schulhoheit] del Estado, es decir, del monopolio estatal en todos los asuntos de instrucción, incluida la formación de los «futuros maestros del pueblo». Con toda claridad deja entender Rochow según qué reglas quiere medir su concepción de la Ilustración del pueblo y en favor de quién

quiere verla implantada. Se trata del Estado policial absolutista en cuanto Estado de bienestar y orden, que ejerce la total tutoría sobre todos sus ciudadanos, pero que a la vez está sujeto a «leyes». En Rochow, como en Becker, Ilustración y llegar a ser razonables no se refieren a la persona y al ciudadano «mayor de edad» éticamente autónomo, que se sirve de su entendimiento como fundamento de la libre autodeterminación ética, criterio del conocimiento de la verdad y órgano de un examen libre de la legislación, sino al súbdito «menor de edad» por esencia, que reconoce los mandatos heterónomos de su autoridad pública por una comprensión moral y utiliza el propio entendimiento como instrumento de esta comprensión positiva y subordinación consciente a la finalidad del Estado.

d) Peter Villaume

La tendencia característica de todo el filantropismo de subordinar la Ilustración, fundamentada moral y pedagógicamente pese a una argumentación acentuadamente ética, al aspecto de su oportunidad social y a la utilidad general es expresada de forma muy notable en Peter Villaume y Joachim Heinrich Campe.

Villaume representa en principio la misma concepción del carácter pedagógico de la Ilustración que Rochow. Sin embargo, de manera más decidida que este, pone de relieve las condiciones y tareas corporativas de la Ilustración y, junto con Friedrich Gedike, el colaborador del ministro Zedlitz y coeditor de la Berlinische Monatsschrift, rechaza la idea de una Ilustración uniforme e idéntica para todos. De acuerdo con el parecer de Zedlitz sobre la articulación de la educación según la condición social y su limitación a sus necesidades, explica Gedike: La Ilustración debe tener [...] sus grados. La igualdad

de la Ilustración sería perjudicial, incluso imposible[64]. Dado que la persona es una rueda en una gran máquina, que ha de encajar exactamente con las otras partes, según Villaume, el educador no debe perfeccionar a su alumno más de lo que permita su posición[65]. La crítica de los adversarios de la Ilustración del pueblo, que la entienden como una perjudicial instrucción [Klugmachen], porque así solamente se incapacita al hombre común para su oficio y lo hace infeliz, le parece justificada bajo el presupuesto de que, de hecho, se ensalza como meta de la Ilustración conducir al hombre común a examinarlo todo ante el tribunal de su razón; a no aceptar de la religión, de las leyes y cosas parecidas nada más que lo que él, de acuerdo con su examen, haya declarado como bueno y verdadero y equitativo. Esto sería, sin más, penoso. En efecto, se extraviaría su obediencia, su fe y, con estas, desaparecerían su felicidad y su tranquilidad, su consuelo y su utilidad [...]. Según su opinión, solo se puede hablar de manera oportuna de Ilustración y ennoblecimiento del pueblo en el sentido de que al pueblo se le deben dar tantos conocimientos y sentimientos humanos como sean necesarios para su bienestar en su condición social. Villaume explica esta caracterización «verdadera» de la Ilustración, que califica como factor de estabilización social, así: No se pretende ponerlo todo en entredicho razonando sin parar [wegräsonieren], sino que se debe creer más firmemente; y por eso se le muestra lo que es razonable, lo que es útil en las circunstancias concretas[66].

Esto es válido no solo para la Ilustración del hombre común. Dado que, por principio, Villaume entiende por Ilustración algo pedagógico, enseñable y no científico-filosófico —para él, un pueblo ilustrado es un pueblo bien instruido—, no incluye entre las tareas y objetivos de la Ilustración ni las investigaciones críticas de la Biblia, de la dogmática eclesiástica

o de las instituciones del Estado ni la divulgación de dudas sobre determinadas proposiciones religiosas o explicaciones sobre carencias de la constitución del Estado. Como Ilustración del entendimiento, esta tampoco tiene nada que ver con el «comprobado conocimiento» de la verdad.

La eficiencia social es decisiva en la caracterización de la Ilustración que hace Villaume, quien personalmente criticaba con agudeza la superstición religiosa y se declaraba partidario del Contrat social de Rousseau. Todas sus reflexiones al respecto tienen, en efecto, como punto de partida el «derecho de la humanidad al ennoblecimiento», que él cuenta entre los «derechos del individuo»67, que el Estado debe respetar si no quiere ser detestado como «horror de la humanidad». Sin embargo, con Friedrich Gabriel Resewitz defiende el punto de vista, fundamentado en la escuela de Wolff, de que la persona [...] (alcanza) toda su perfección y ennoblecimiento, [...], en la sociedad y mediante su colaboración. Donde esta última falta, la persona nunca [...] será ennoblecida. La sociedad, sin embargo, no existe para sí misma, sino que también es para los demás; en consecuencia, aquella ha de existir, a su vez, para la sociedad y para los demás. Y aquí es donde se encuentra [...] la razón de la obligación de cada persona, [...] de ser útil para la sociedad68.

En la argumentación de Villaume en favor de la Ilustración, el ennoblecimiento de cada persona particular no plantea ningún problema fundamental en la medida en que concuerda con las necesidades de cada estamento o de la sociedad en conjunto. En este caso, el maestro ilustrado puede atenerse a las dos leyes principales del ennoblecimiento: 1) Ennobleced a todas las personas tanto como lo requiera su utilidad en todas sus circunstancias habituales; y 2) Ennobleced a las personas tanto como lo permitan sus circunstancias. El ennoblecimiento

se convierte en un problema cardinal cuando las capacidades individuales de una persona van más allá de las exigencias de su condición y sus necesidades como persona entran en contradicción con la pretensión de la sociedad respecto de su utilidad, descrita por Villaume igualmente como «derecho»: entonces los «derechos del individuo» y los «derechos de la sociedad» se contraponen sin mediación. En esta situación solo hay una solución en su visión, que delata la influencia determinante de la escuela clásica alemana del derecho natural de Pufendorf y Wolff: la subordinación de los derechos del individuo a los derechos de la sociedad y la determinación del contenido de la Ilustración de acuerdo con las exigencias de la utilidad del Estado69.

e) Joachim Heinrich Campe

A simple vista el concepto de Ilustración de Campe parece cualquier cosa menos pragmático-utilitario, cuando en 1789, en la defensa de un, como él mismo dice sin dar nombres, novedoso «ensayo de devaluación» sobre los términos inocentes, buenos y venerables de Ilustración y pedagogía, rechaza enérgicamente la opinión de que la Ilustración significó nada más y nada menos que irreligión y absoluto libertinaje, y contrapone: Cuando hasta ahora en Alemania se hablaba de ilustrados, por lo que yo sé, todo el mundo pensaba no en este o aquel frívolo escritor de periódico, sino más bien en aquellos respetables nombres de Ernesti, Jerusalem, Spalding, Semler (el joven), Teller, Dieterich, Nicolai, Zellikofer, etc.70. Más de la mitad de estos «ilustrados» son importantes teólogos de orientación neológica. Por esto surge enseguida la sospecha de que Campe entiende por Ilustración esencialmente los conocimientos teológicos de los neólogos que, además, no han utilizado la misma expresión como concepto sistemático o

nombre colectivo de sus aspiraciones teológicas. Ciertamente, quiere estar de acuerdo con la definición de un escrito anónimo en el número de septiembre de 1788 de las Schlesische Provinzblätter: Lo único [...] que hace propiamente la Ilustración, son los conocimientos religiosos y morales, pero con el añadido restrictivo de que sean excelentes. Y sus observaciones siguientes demuestran que, incluso con esta restricción, resulta difícil exponer de forma adecuada su propio concepto de la Ilustración, conscientemente formulado en sentido amplio. En efecto, sobre su propio concepto expone: Considero mío todo conocimiento importante que tenga por finalidad la humanidad, sea cual sea el objeto a que se refiera. Cuando el labrador consigue un conocimiento físico o económico útil para él, que antes todavía no tenía: eso es para mí Ilustración. Cuando el maestro artesano aprende a reconocer la causa por la cual eso que, hasta este momento, realizaba mecánicamente solo se produce o puede realizarse así y no de otra manera: eso es para mí Ilustración. Cuando el cervecero conoce los componentes perjudiciales para la salud mediante los cuales sabía darle a su cerveza una fuerza embriagadora: eso es para mí también Ilustración. Brevemente: todo incremento de conocimiento útil, como todo estímulo a la propia reflexión sobre objetos que tienen relación con el bienestar humano, me parece que han de incluirse en este término con pleno derecho71.

A partir de esta definición, resulta que el carácter de la Ilustración como «incremento de conocimientos» llevado a cabo por los neólogos no reside primariamente en su crítica bíblica o en sus doctrinas teológicas específicas; más bien es el contenido moral de sus doctrinas, son los escritos y pensamientos provechosos para la vida práctica social y

profesional y útiles para su «bienestar», los que manifiestan su calidad como «ilustrados».

Para Campe, no menos que para Villaume, es cierto que por principio la Ilustración como tarea social-pedagógica no puede ser general, uniforme e idéntica, porque en su centro no está lo humano general como idea de humanidad trascendente. La característica de su aportación a la formulación del concepto de Ilustración de los filántropos consiste precisamente en el intento de diferenciar, respecto del contenido, la Ilustración hasta el punto de que sea posible hacer que toda «clase humana» participe de la Ilustración, que sea necesaria para ella considerando atentamente su correspondiente tipo de vida y de profesión, capacidades y deberes, virtudes y vicios, esperanzas de felicidad, etc., y concuerde lo más posible con el interés del «bienestar público e individual». Por eso, según su concepto de Ilustración, no solo cada una de las tres clases principales de personas, sino también cada una de sus subdivisiones tiene sus objetivos especiales y propios [...], respecto de los que necesita ser ilustrada más y de manera particular72.

En el resultado final, las ideas de Campe sobre la Ilustración van a parar a que hace falta desarrollar y utilizar para cada estamento y profesión particulares —en concreto, él distingue diez «clases de personas»73— un tipo de Ilustración especial, en cuanto a contenido y objeto, que abarca desde la enseñanza religiosa y moral hasta la instrucción profesional, incluyendo la transmisión de comportamientos específicamente profesionales, los conocimientos naturales y mercantiles, así como las correspondientes instrucciones sobre didáctica, mecánica, física, etc., al estilo del «sistema de pensamiento ilustrado» de Becker sobre el campesinado.

La concepción de la Ilustración de Campe también está fuertemente anclada en la constitución social de la monarquía

absoluta de su tiempo y, en la vigilia de la Revolución, todavía no tiene la intención de transformarla. Dado que su concepto de Ilustración puede ser utilizado a discreción para la designación de cualquier aumento de conocimiento útil, y que la misma utilidad, en cuanto a contenido, parece tan poco fijada, sin ambigüedad, como el «bienestar» humano, con el cual se relaciona de manera mediata, en Campe el concepto, a pesar de su agudización pragmático-utilitaria y su orientación puramente pedagógica hacia el ámbito de una formación profesional fundada en estamentos, conserva sin mengua el carácter neutral y variablemente aplicable, típicos del término en su significado «original».

A partir de aquí, en fin, no se podría explicar la ligereza con la que Campe se sirve de la expresión Ilustración para designar aspectos y objetos, completamente diferentes, de la vida espiritual-cultural, en razón de sus experiencias parisinas. En sus Briefen aus Paris zur Zeit der Revolution [Cartas desde París en la época de la Revolución], escritas en 1789, que no contienen ninguna definición del concepto de Ilustración, es fácil reconocer la intención de ver en la Ilustración algo así como la síntesis de las ideas, doctrinas y conocimientos sobre los derechos de la persona y del pueblo, que formularon y propugnaron por igual los enciclopedistas y Louis Sébastien Mercier74 y que se dirigían en conjunto y de manera cáustica contra «el despotismo». Además, en el mismo contexto, la Ilustración es considerada como un tipo de concepto correlativo a 'cultura' y 'ennoblecimiento' y se relaciona, en primer lugar, con la cultura y ennoblecimiento del tercer estamento francés, especialmente de su clase más baja, en cuanto a civilización, gusto, juicio y buena educación, evidentemente extraña para el alto grado de «humanidad» y «dulzura». Bajo ambos puntos de vista, Ilustración es una

Ilustración general, y en cuanto tal, según reconoce Campe ya en agosto de 1789, una de las causas de la Revolución francesa. Como constata en comparación con las circunstancias en Alemania, en Francia la actividad del espíritu, a partir de las ciencias políticas, se ha transformado decisivamente de poesía en elocuencia política, de elaboración de las bellas ciencias en general en reflexión sobre los derechos de los reyes y de sus súbditos, de diversiones teatrales en debate de preguntas importantes y, así, ha politizado cultura e Ilustración.

El pasaje donde, por primera vez, reivindica enfáticamente la conexión causal entre Ilustración y Revolución, dice así: Por encima de todo —es decir, en la lista de causas a las que Francia debe el triunfo de los derechos humanos sobre las pretensiones antinaturales del despotismo— y gracias a la mano de la providencia que lo permitió, hay que poner la benéfica luz de la Ilustración que iluminó a Francia antes y, especialmente, de manera más general que a ningún otro Estado despótico de Europa75. El significado histórico-conceptual de este pasaje es doble. En primer lugar, cambia exactamente la interpretación de Wieland de la relación entre Ilustración y Revolución ordenándola en el sentido de una consecuencia histórica inconfundible e irreversible. En segundo, confiere al concepto de Ilustración el aspecto de un nombre propio. Cuando menos, Campe empieza aquí a configurar claramente un concepto sistemático de Ilustración, con el cual comprende solo los conocimientos relativos al sistema filosófico-político de ideas de los derechos humanos, que queda elevado a componente del concepto.

Sin embargo, Campe no prosiguió este punto de partida e incluso en las Cartas de la Revolución utilizó a menudo la expresión en sentido neutro, cuya actualidad se manifiesta como actualidad de las circunstancias, a las que está referido,

sin formar con estas, por regla general, ninguna unidad conceptual ni convertirse en concepto individual. Específicos de la época son los temas sobre los cuales se ilustra, y la celeridad con la que esto ocurre por toda Francia y se divulga un determinado saber filosófico y político en todos los estamentos y clases del pueblo «ignorante y bobo» hasta entonces. En este sentido restringido, al cual se asocia la perspectiva de propagar más allá de Francia una Ilustración general, abatir el despotismo y volver a instalar, de la manera más rápida y segura posible, la humanidad en los derechos que le han sido descuajados76, Ilustración no es para Campe, todavía a finales de 1789, el concepto de su época, pero sí una señal luminosa de la misma.

4. La polivalencia del concepto de Ilustración en Kant

De las numerosas respuestas que en el siglo XVIII se dieron a la pregunta «¿Qué es Ilustración?», hoy solo se suele citar la respuesta que Kant publicó en 1784 en la Berlinische Monatsschrift. Por la preponderante significación de su autor, esta respuesta es considerada, como muy tarde desde inicios del siglo XIX, testimonio determinante de la autocomprensión de la época. Por lo demás, los contemporáneos de Kant le prestaron poca atención y el mismo Kant la desarrolló más bien de forma incidental y popular, en todo caso no sistemática ni definitiva, y no se refirió directamente a la esencia de la Ilustración más que en pocos pasajes y tampoco recogió la expresión entre los conceptos centrales de su filosofía crítica. Más aún, su uso lingüístico no es uniforme no solo antes y después de 1784, sino incluso en el mismo artículo: las partes de su respuesta que, a nivel de principios, son características del concepto kantiano de Ilustración, se diferencian esencialmente del uso lingüístico en cierta medida predominante entre sus contemporáneos.

Esta diferencia resulta ya evidente cuando Kant interpreta el término Ilustración como pura descripción del proceso (nomen actionis), de forma que, después, significa solo el proceso de ilustrar y no, a la vez, su resultado y la condición ilustrada. Más adelante se muestra en su comprensión formal de la Ilustración, en la medida en que son constitutivos de la misma una determinada forma de pensar y los principios formales de un determinado uso de la facultad del conocimiento, pero no criterios objetivo-materiales.

Mientras, todavía en 1783, en referencia a la propia época Kant habla77 de nuestra época pensante como también de una época ilustrada, en 1784 distingue rigurosamente entre una época ilustrada y una época de la Ilustración. A la pregunta:

¿Vivimos ahora en una época ilustrada? responde: No, pero sí en una época de la Ilustración[78]. A pesar de la sucinta fundamentación que Kant ofrece para su diferenciación, es fácil de reconocer que, para esta, son decisivos los puntos de vista formales y subjetivos. Al contrario que en Schiller, quien en 1794, completamente en la línea de un concepto de Ilustración material, es de la opinión que la época es ilustrada, es decir, se han encontrado y expuesto públicamente los conocimientos que serían suficientes para rectificar al menos nuestros principios prácticos[79], en Kant, en el contexto citado, la condición ilustrada de una época no se manifiesta en principio a través de la situación del saber o de la disponibilidad y divulgación de determinados conocimientos, sino más bien a través de la capacidad general de las personas, consideradas en conjunto, de hacer uso con seguridad y bien, desde un determinado punto de vista, de su propio entendimiento sin la dirección de otro. Esta condición ilustrada es para Kant fundamento y expresión sobre todo de la mayoría de edad y de la autonomía ética de la persona; y esto le parece la «vocación de toda persona». Así, al inicio de su artículo de 1784, define la Ilustración como «proceso» con las palabras tan citadas posteriormente: Ilustración es la salida de la persona de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad para hacer uso del propio entendimiento sin la dirección de otro. Culpable es esta minoría de edad si su causa reside no en la falta de entendimiento, sino en la resolución y coraje de valerse de sí mismo sin la dirección de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten coraje para hacer uso de tu propio entendimiento! es, pues, el lema de la Ilustración[80]. De acuerdo con esta característica de juzgar, la Ilustración es la acción con la cual la persona individual se libera de la minoría de edad, convertida para ella casi en naturaleza, es el paso de la minoría a la mayoría de edad, pero

todavía no esta misma; por eso, como reforma de la manera de pensar, es la transición al pensar por sí mismo, pero no su desempeño y buen resultado.

Con esta interpretación de la Ilustración hay tres aclaraciones que hace Kant y que apenas son compatibles: 1) para la Ilustración no se exige nada más que la libertad de hacer uso público de la propia razón en todas las parcelas; 2) solo el uso público de la propia razón puede llevar Ilustración a las personas; y 3) el uso privado de la razón puede ser a menudo muy limitado, sin por esto obstaculizar especialmente el progreso de la Ilustración. A juzgar por las apariencias, en estas proposiciones de Kant por Ilustración se puede entender tanto el desempeño activo del pensar autónomo en el uso libre de la razón, como también aquello que no es completamente idéntico con el uso «público» de la razón, sino que se lleva a término mediante este y resulta del mismo. A esto se añade que él no distingue explícitamente entre los presupuestos individuales y sociales de la Ilustración. De esta manera Kant borra de nuevo la distinción entre Ilustración y condición ilustrada y pone en juego aspectos que permiten que aparezcan también como Ilustración las condiciones y consecuencias, la causa y el efecto de la Ilustración.

Que el uso lingüístico de Kant no sea uniforme e Ilustración no sea en él un término fijo se desprende también de otras expresiones. Por ejemplo, cuando habla de que una época no debe poner a la siguiente en una situación en que le sea imposible [...] extender sus conocimientos, depurar errores y, en general, seguir avanzando en la Ilustración; o cuando observa que una persona puede, para ella misma, aplazar la Ilustración solo por un cierto tiempo respecto de lo que le incumbe y otorga a este tipo de Ilustración inteligencia de la naturaleza de las cosas de religión, así como pensamientos cuidadosamente

comprobados y bien intencionados sobre aquello defectuoso en cuestión de símbolos de la Iglesia y propuestas a causa de una mejor organización de la esencia de la religión y de la Iglesia. Entonces los contenidos del saber, los resultados del conocimiento, en pocas palabras, los conocimientos racionales de los tipos más variados, delimitan claramente el nexo de fundamentación de la Ilustración.

Junto a la ambigüedad y elasticidad existe también la restricción de la mayoría «de edad» o del pensamiento autónomo en el uso «público» de la razón y la fijación del punto principal de la Ilustración en «las cosas de religión», que integran la peculiaridad del concepto kantiano de Ilustración de 1784. Aun así, de manera práctica y concreta, él la restringe al uso «público» de la propia razón, con el cual, paradójicamente, entiende el uso que de la misma una persona, en cuanto ilustrada, hace ante el público lector; en cambio, califica como uso privado el que esta puede hacer de su razón en un determinado cargo o función civil que le haya sido confiado de acuerdo con su obligación, con las ordenanzas de la autoridad pública, etc. De manera ejemplar explica Kant esta distinción en la actividad de un eclesiástico que, por su cargo, no puede ser libre ante su comunidad en el uso de su razón; en cambio, como ilustrado, debe gozar del derecho de una libertad ilimitada de servirse de su propia razón y de hablar personalmente. Esta libertad implica, para Kant, fundamentalmente la tarea de la crítica a las disposiciones concretas de la esencia religiosa y eclesiástica. Aunque también menciona la posibilidad de hacer uso públicamente de la propia razón en la crítica de la legislación, para él la Ilustración tiene que ver, en primer lugar, con el ámbito espiritual representado por las artes, ciencias y cosas religiosas; ahora bien, solo en la medida en que se lleva a cabo en él el interés de los soberanos

de actuar como tutores de sus súbditos. Dado que Kant considera la minoría de edad en las cosas de religión como la más perjudicial y deshonrosa de todas y que, en su opinión, no existe aquel interés respecto de las artes y ciencias, eleva las «cosas de la religión» a punto principal de la Ilustración[81].

La variable forma de expresarse Kant se refleja también en la expresión, formulada de forma claramente incidental, de la propia época como 'época de la Ilustración', cuyo peso normativo ha sido sobrestimado de forma metódica desde el siglo XIX. Sin duda, al principio, el tratamiento de Kant de la temática de la Ilustración no deja de tener fuertes referencias específicas de la época. Esto, sin embargo, no significa que para él la Ilustración como salida de la minoría de edad fuera un proceso histórico único y la característica exclusiva de su época. Sea lo que sea lo que Kant entienda cada vez por Ilustración, tanto si la define como concepto de una fase general del desarrollo de la persona, o como concepto fundamental de una forma de pensar o de un contenido del conocimiento, o bien si deja en buena parte abierto el alcance de su significado, el concepto resulta abstracto en alto grado y no es fijado temporalmente en sus posibilidades de utilización. Así como, para él, en los tiempos antiguos, sobre todo en la Antigüedad, ya había habido naciones ilustradas, también hubo Ilustración en las épocas antiguas y la habrá igualmente en las futuras. La pregunta de Kant sobre el rasgo específico de la propia época no es si esta es la época de la Ilustración, sino si es una época ilustrada o una época de la Ilustración; y en su respuesta aparece expresamente que se vive en una época de la Ilustración. Cuando, unas frases más adelante, observa de pronto que esta es la época de la Ilustración o el siglo de Federico, esta utilización única del artículo determinado es válida solo en esta consideración, es decir, referida a que,

ahora, se les ha abierto a las personas la posibilidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro, en las cosas de la religión; y concluir, de acuerdo con claras señales, que los impedimentos de la Ilustración general [...] serán cada vez menos; y esto porque Federico considera un deber no ordenar a las personas nada en cosas de religión, sino dejarles completa libertad al respeto. Según esta formulación, la propia época de Kant no es «la época de la Ilustración» porque en ella crezca la Ilustración general, sino porque disminuyen sus impedimentos82.

Tras la muerte de Federico, Kant ya no volvió a utilizar este modismo y, por ejemplo en 1784, calificó el presente como la mayor época de la Ilustración que se ha dado entre las personas. Este superlativo deja claro que no es la Ilustración como tal, sino su proporción cualitativa y cuantitativa, hasta entonces no lograda, la que concede al «presente» su singularidad epocal. Con independencia de esto, el concepto kantiano de Ilustración o, más exactamente, uno de sus varios conceptos de Ilustración adquiere, por decirlo así, el rango de un concepto de perspectiva y de progreso histórico-filosófico, cuando él, en su artículo sobre la Idea de una historia general desde el punto de vista cosmopolita, pone en relación la Ilustración lograda o existente en cada época con «la historia de la especie humana» como historia del desarrollo completo de sus capacidades naturales y progreso «hacia lo mejor» o progreso en el uso de la razón. En este contexto, Ilustración parece significar cada vez la suma del saber adquirido en una generación por la capacidad de la persona así como por la esencia y finalidad de su disposición natural. En una serie de testimonios, quizás interminable, se abre paso la persona con la mejora, divulgación y acrecentamiento constantes de su comprensión de las intenciones de la naturaleza y las

posibilidades de la razón desde la rudeza más grande [...] hasta la mayor habilidad, a la plenitud interior de la manera de pensar y, mediante esto, a la felicidad (tanto como sea posible en la tierra). Este progreso histórico es sinónimo de la ascensión desde las proporciones y grados de la Ilustración más bajos y pequeños a los más altos y grandes; tiene lugar de forma que una generación transmite a otra su Ilustración, hasta que la naturaleza, finalmente, haya impulsado su germen en nuestra especie hasta el grado de desarrollo que sea proporcionado a su intención, y así, mediante una continuada Ilustración, se inicie la fundación de una forma de pensar, que pueda transformar, con el tiempo, la gran disposición natural a la diferenciación ética en principios prácticos categóricos. Incluso los retrocesos y las catástrofes políticas no pueden, según Kant, frenar el progreso, porque hasta ahora siempre ha quedado un germen de la Ilustración que, más desarrollado a través de cada revolución, ha preparado un siguiente grado más alto de mejora83.

Cuando Kant entiende aquí por Ilustración, por una parte, en general los diferentes «grados de la comprensión» en «el paso de la rudeza a la cultura», incidentalmente está indicando también, por otra, en especial aquella comprensión que tiende a la superación de la limitación personal del ciudadano en su manera de actuar y a la libertad general de la religión. En este sentido, ve brotar gradualmente la Ilustración como un gran bien para el progreso de la libertad. Una Ilustración así, y con ella una cierta participación cordial, que la persona ilustrada no puede dejar de tener respecto del bien que ella entiende ideal, ha de ir subiendo despacio hasta los tronos e, incluso, tener influencia en sus principios de gobierno. Esta es la Ilustración, a la que Kant, lleno de esperanza, une la perspectiva de que finalmente lo que la naturaleza tiene como intención suprema,

se convierta algún día realmente en una situación cosmopolita general, como el regazo en el que se desarrollarán todos los dispositivos de la especie humana84.

Después de 1784, en el uso lingüístico de Kant se esboza la tendencia a limitar o precisar su utilización del término Ilustración, marcada por puntos de vista de filosofía popular, así como la oscilación entre criterios formales-subjetivos y materiales-objetivos a favor de una formalización coherente del concepto de Ilustración. Precisamente, en 1786 propuso la distinción entre Ilustración y «situación ilustrada» y elevó de manera inconfundible el pensar autónomo a máxima única, es decir, a fundamento subjetivo de la Ilustración: Pensar autónomamente significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (es decir, en la propia razón); y la máxima: Ilustración es pensar autónomamente en todo momento. Lo que hay que entender con esto lo explica Kant con mordacidad directa contra las opiniones de aquellos que sitúan la Ilustración en conocimientos con estas palabras: Servirse de la propia razón quiere decir nada más que, respecto de todo aquello que se ha de admitir, preguntarse a sí mismo si considera factible convertir en axioma general de su uso de la razón el fundamento por el cual se admite algo, o también la regla que se infiere a partir de aquello que se admite. Ilustración como método atemporalmente válido de un uso de la razón así, según Kant, en su «aceptación» de una justificación mediante razones objetivas y aspectos materiales, no solo debe ser libre, sino que más bien debe ser un principio negativo en el uso de su facultad del conocimiento, porque quien es sumamente rico en conocimientos es con más frecuencia el menos ilustrado en el uso de esta. Kant completa la formulación de 1790: lo puramente negativo [...] constituye la verdadera Ilustración, cuando la define más exactamente como

liberación de la superstición y liberación de prejuicios, [y define] su quehacer negativo solo mediante el uso puro de la razón, sin que el «pensador autónomo» concreto deba tener los conocimientos para poder refutar la superstición, los prejuicios, el fanatismo o cosas parecidas con razones objetivas, pero también sin que la Ilustración, por su parte, haga afirmaciones positivas y sustituya los prejuicios por juicios correctos, la superstición por el saber racional efectivo, etc. Mientras que Kant, en 1786, cree muy fácil fundamentar esta Ilustración en los sujetos individuales mediante la educación, ya a la sazón considera muy difícil, en cambio, ilustrar [...] una época, porque (hay) muchos impedimentos externos, que en parte no permiten y en parte dificultan aquel tipo de educación, en 1790, la Ilustración le parece fácil tan solo en la tesis, pero cosa difícil y lenta de llevar a término en hipótesis.

Con su concepto formal de Ilustración, Kant está tan alejado de la formación de un concepto de Ilustración epocal, sistemático u orientativo, como decidido en principio a defender la causa del racionalismo, cuando una y otra vez sale en defensa de la prerrogativa de la razón de ser la última piedra de toque de la verdad85. Con todo, esta «prerrogativa» no constituye en Kant el punto de partida de una ilimitada pretensión de dominio de la razón. En efecto, se declara expresamente partidario de su época como la verdadera época de la crítica, a la que debería someterse todo. También, según su convicción, ¡la razón solo puede tomar en consideración no fingida aquello que ha podido resistir su examen libre y público! Pero Kant hace objeto de la crítica también a la misma razón (y esto es lo que determina su posición privilegiada entre los «ilustrados» de su tiempo). Su «crítica de la razón pura» no tiene solo la finalidad de poner fin, mediante la delimitación de la facultad pura de la razón, a la pretensión de absolutez de la

razón pura y a su «presunción de juicios excesivos». En la medida en que, con su crítica, quiere arrancar «las raíces» del materialismo y del ateísmo, de la incredulidad libertina, de la superstición y del fanatismo y, para hacer sitio a la fe, elimina el saber, inicia lo que después se ha denominado «superación de la Ilustración». Sobre todo, dejó a los partidarios de la ortodoxia razonable y de la neología sin la base filosófica de su determinación de la relación entre razón y revelación, cuando probó que ninguna persona puede divisar mediante la razón nada más allá de la posibilidad interna o necesidad de la revelación86.

Cuando se ocupa de la facultad «superior de conocimiento» y distingue entre el intelecto, el juicio y la razón, el criticismo de Kant era especialmente útil para precisar su comprensión de la Ilustración. Así, entiende por intelecto la facultad de las reglas, por juicio la facultad de encontrar lo individual, en la medida en que es un caso de la regla y por razón la facultad de deducir lo individual a partir de lo general y presentarlo, en consecuencia, según principios y como necesario. Al intelecto así entendido le atribuye expresamente Kant la Ilustración, con lo cual califica de forma más exacta el pensamiento autónomo como la máxima de la manera de pensar libre de prejuicios y esta como la máxima del intelecto.

Por eso, la Ilustración como máxima del intelecto y lo puramente negativo [...] en la manera de pensar debe convertirse inevitablemente en problema cuando la persona desea saber algo que esté por encima de su intelecto, es decir, cuando quiere no solo conocer (intelligere) mediante el intelecto gracias a los conceptos, sino conocer o darse cuenta (percipere) o, incluso, comprender (comprehendere) mediante la razón87. A nivel de teoría del conocimiento, esta delimitación de la Ilustración implica su crítica en la medida en que la

«manera de pensar ilustrada» es colocada de forma absoluta o utilizada de forma exclusiva cuando son indispensables otras maneras de pensar o máximas. El mismo Kant no desarrolló explícitamente una crítica de la Ilustración parecida, pero mediante su subordinación de la Ilustración al intelecto y no a la razón preparó de manera indirecta, en páginas provisionales, la crítica de la Ilustración por parte del Idealismo alemán.

Pese a la concreción sistemática de un concepto de Ilustración estrictamente formal en el ámbito de su filosofía crítica, Kant tampoco renunció, en los años 1790, a utilizar con frecuencia Ilustración en un sentido material y, después, referirla de nuevo sobre todo a «cosas de religión». Mientras que en 1797 trata de manera sucinta las opiniones de un pueblo relativas a su fe como de la Ilustración, en 1793 ve la verdadera Ilustración en la distinción entre religión como culto fetichista, en el cual los mandatos estatutarios, las reglas de fe y las observancias forman el fundamento y la esencia de aquella, y la verdadera religión, consistente en la pura convicción y en los principios de la eticidad. Solo mediante esta distinción el culto a Dios será [...] un culto libre y, así, moral88. 'Verdadera Ilustración' es, en consecuencia, un momento de aquella «moralización» que, según la concepción kantiana, significa la superación de la mera «civilización» y la consumación de la cultura; una consumación, ciertamente, cuya realidad histórica le parece pensable, a lo sumo, como la meta suprema de la historia de la humanidad.

Finalmente, en 1798, Kant se ocupa en algunas proposiciones de la Ilustración del pueblo. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, esta no es en él idéntica a la difusión entre el pueblo de la Ilustración de determinados conocimientos materiales, bienes educativos, habilidades, etc. En la definición de Kant, Ilustración del pueblo es la

instrucción pública del pueblo en sus deberes y derechos respecto del Estado al que pertenece. Dado que, aquí, solo se trata de derechos naturales y procedentes del intelecto común humano, los naturales anunciadores e intérpretes de estos en el pueblo serán no los funcionarios encargados por el Estado, sino los maestros libres por derecho [Rechtslehrer], es decir, los filósofos. Críticamente, Kant hace constar, además, que estos filósofos, por esta libertad que se permiten a sí mismos, son escandalosos para el Estado, que siempre quiere dominar, y, con el nombre de Ilustrados, serán reputados como gente peligrosa para el Estado, por más que no dirigen familiarmente su voz al pueblo (que como tal tiene pocas o ninguna noticia de ellos ni de sus escritos), sino respetuosamente al Estado89. Aquí Kant pone en estrecha comunicación la Ilustración «del pueblo» de orientación iusnaturalista, con la «publicidad», como su presupuesto político, y con «el progreso de un pueblo hacia lo mejor», como su meta moral. A pesar de todo, el perspectivismo histórico del concepto de Ilustración, que de nuevo parece expresarse de esta forma, sigue manteniéndose externo y accidental y es representado esencialmente solo a través de los contenidos materiales, con los que Kant lo relaciona cada vez; es decir, no es en sí un momento del concepto.

Hasta el fin del siglo XVIII, el concepto de Ilustración kantiano conserva una extensión de significado variable y oscilante. No se concretará ni en un concepto de época o de movimiento ni en un concepto de perspectiva central de filosofía de la historia, aunque hay determinados enunciados en esta dirección. Para él sigue siendo decisivo —también de cara a su efectividad histórica inmediata— su conexión formal con «el intelecto», y su fijación material en las «cosas de religión» y en su moralización.

5. Ilustración como «formación teorética»: Mendelssohn

Ya antes de Kant, en 1784 Moses Mendelssohn había respondido en la Berlinische Monatsschrift a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?». Cuando Kant lo supo posteriormente, dejó su colaboración como ensayo [...], hasta que la fortuna pudiera llevar a término la unanimidad de los pensamientos90. Esto no ocurrió. Mendelssohn no comparte el punto de vista de Kant ni formal ni materialmente y, con su distinción entre un aspecto objetivo y otro subjetivo de la Ilustración, toma una dirección completamente diferente. Así, incluye 1) conocimiento racional (objetivo) y 2) habilidad (subjetiva) para la reflexión racional sobre cosas de la vida humana, según su importancia e influencia en la determinación de la persona91. Pero lo que él denomina «subjetivo» no tiende a la autonomía del sujeto pensante o a la función crítico-emancipadora del pensamiento autónomo, al menos en «las cosas de religión». Y mucho menos se hace referencia con esto a un principio de teoría del conocimiento. En Mendelssohn Ilustración no es en absoluto ninguna forma determinada de pensar, sino, como «cultura», una determinada figura de la «formación» [Bildung]. Para él estos tres conceptos están en estrecha correlación. Mendelssohn introduce su intento de definición con la constatación significativa para la historia de los conceptos: Los términos Ilustración, cultura y formación todavía son unos recién llegados en nuestra lengua. Solo se encuentran a mano en los libros. La gran mayoría apenas los entiende. Pese a que la cosa, entre nosotros, no sea en absoluto nueva, el uso lingüístico, que parece querer hacer una diferencia entre estos términos sinónimos, todavía no ha tenido tiempo para fijar los límites entre ellos. Formación, cultura e Ilustración son modificaciones de la vida social; efectos de la diligencia y del afán de las

personas por mejorar su situación social. En su afán por precisar «el uso lingüístico», califica la formación como el concepto supremo que se descompone en cultura e Ilustración, de manera que Ilustración expresa, según los puntos de vista ya citados, más el aspecto teorético de la formación y de la 'cultura' que el práctico, porque se dirige a la bondad, delicadeza y belleza en los oficios artesanos, artes y usos de sociabilidad (objetivos), a la destreza, diligencia y habilidad en aquellas y a las inclinaciones, instintos y costumbre en estas (subjetivos). En la explicación Mendelssohn subraya: una lengua logra Ilustración a través de las ciencias y logra cultura a través del trato, la poesía y la elocuencia. Mediante aquellas resulta hábil para el uso teorético y mediante estas para el práctico. Ambas juntas confieren formación a una lengua.

Esta Ilustración como componente de la formación es un concepto que se puede utilizar en cualquier espacio o tiempo y no implica ninguna referencia constitutiva a contenidos materiales específicamente «modernos» ni tampoco a un correspondiente programa. Del mismo modo que Mendelssohn atribuye a los de Núremberg junto con los franceses más cultura y a los berlineses junto con los ingleses más Ilustración, supone que los chinos tienen más cultura y menos Ilustración. Solo los griegos tenían ambas, cultura e Ilustración. Eran una nación formada, del mismo modo que su lengua era una lengua formada.

Respecto del «destino de la persona», abierto en cuanto al contenido, Mendelssohn distingue entre Ilustración de la persona e Ilustración del ciudadano. Esta distinción no puede darse en la cultura, porque todas las perfecciones prácticas solo tendrían un valor en relación con la vida social. Por eso, la «cultura» tiene que ver siempre solo con la persona como ciudadana, es decir, con su destino como miembro de la

sociedad, fundado en cada caso en la posición y oficio en la vida ciudadana: la persona como tal no necesita ninguna cultura, pero sí necesita Ilustración. De la Ilustración de la persona referida, por decirlo así, a la persona en su condición social como individuo puro se dice que es general y sin distinción de estamentos. En cambio, en Mendelssohn, se modifica la Ilustración de la persona considerada como ciudadana [...] según la posición y el oficio.

Finalmente, Mendelssohn trata de explicar que con Ilustración de una nación o Ilustración del pueblo se hace referencia a un concepto relativo, que indica el volumen de los conocimientos de un pueblo respecto del destino de la persona y del ciudadano en relación con su importancia y su difusión entre todos los estamentos. Por 'Ilustración del pueblo' no entiende ni «educación moral del pueblo», como los filántropos, ni «instrucción pública del pueblo sobre sus deberes y derechos», como después Kant, sino sobre todo la disposición y grado de la formación filosóficoracional de un pueblo.

Como los filántropos, especialmente Villaume, Mendelssohn ve que en principio es posible una colisión entre «Ilustración de la persona» e «Ilustración del ciudadano», cuando determinadas verdades, que son útiles a la persona como tal, pueden perjudicarla como ciudadana. Él considera esto especialmente deplorable y quiere conocer claramente las reglas según las cuales se debe decidir en parecidos casos de colisión. Aun así, para él, está irrefutablemente claro que no se pueden difundir determinadas verdades útiles y embellecedoras de las personas, cuando eso no puede ocurrir sin que se derroquen los fundamentos de la religión y de la eticidad presentes siempre en la persona. Por eso, el ilustrado amante de la virtud preferirá tolerar el prejuicio más que hacer desaparecer a la vez la verdad tan entrelazada con este, por más que esta

máxima haya sido desde siempre protección de la hipocresía y causa de siglos de barbarie y superstición.

En esta concepción Mendelssohn se ve muy reforzado porque le resulta familiar tanto la idea del abuso de la cultura cuanto la del abuso de la Ilustración. Mientras aquel produce petulancia, hipocresía, blandura y esclavitud, este debilita el sentimiento moral, conduce a terquedad, egoísmo, irreligión y anarquía. A él le parece que un juicio parecido es oportuno precisamente en los tiempos más ilustrados92. Así, en Mendelssohn encuentra eco una ambivalencia de la Ilustración, de la cual no hizo nunca caso Kant y que Wieland trató en detalle solo tras la Revolución francesa.

6. Ilustración como concepto unitario de filosofía, ciencia y conducta racional de la vida: Riem

Schaumann consideró las respuestas de Mendelssohn y de Kant a la cuestión de Zöllner de 1793 no como definiciones, sino solo como explicaciones del concepto de Ilustración y, además, supuso que lo que les interesaba en sus respuestas a ambos, reverenciados por él como pensadores autónomos de primer rango, no era en absoluto determinar lo que había que entender por Ilustración, considerada como género [Genuss]93. Es cierto que ninguno de los dos tenía la capacidad de producir entre sus contemporáneos ningún tipo de unidad sobre una concreción del concepto de Ilustración; Ilustración se mantuvo como un término que —según el juicio de un recensor de las Göttinger Anzeigen de 1789— tiene un significado diferente casi en cada cabeza o en cada boca94. Un buen ejemplo de esto es el uso lingüístico de Riem.

El predicador reformado Andreas Riem publicó a inicios de 1788, en Berlín, un escrito anónimo, Sobre Ilustración, que causó gran sensación y, en pocas semanas, fue reeditado cuatro veces. Para captar la idea, que ofrece [...] el puro término, y para introducir, con ella, un razonamiento sobre los conceptos que incluye, Riem reconoce en la Ilustración solo el esfuerzo del espíritu humano por sacar a la luz todos los objetos del mundo de las ideas, todas las opiniones humanas con sus resultados y todo lo que tiene influencia en la humanidad de acuerdo con los principios de una doctrina de la razón pura para la promoción de lo útil. Semejante consideración, juicio y promoción de todo lo humano e ideal es para el entendimiento humano casi una necesidad. En efecto: Todo desarrollo de sus energías, toda rectificación de sus ideas, todo refinamiento de

sus conocimientos y todo perfeccionamiento de sus aptitudes es Ilustración.

En una descripción ampulosa y panegírica de sus hechos milagrosos en el reino de la naturaleza [...] como en el de la sabiduría95, la Ilustración se convierte en la quintaesencia por antonomasia del desarrollo y perfeccionamiento del entendimiento y de su fuerza soberana para calcular exactamente y dominar las circunstancias de la naturaleza, para fundamentar la lógica del pensamiento y suministrar los criterios para la verdad del conocimiento, cuando no para este mismo; aquí, Ilustración representa la totalidad de las ciencias y la suma de todas sus experiencias, la esencia de la erudición libre y creativa y los intereses y derechos generales de la humanidad, la sabiduría de los jefes de Estado, la felicidad de los ciudadanos, la seguridad de los Estados no menos que el poder de proteger a los pueblos96.

A la exaltación de la Ilustración, por parte de Riem, como concepto unitario, indiferenciado y global de filosofía, ciencias naturales, fortaleza del espíritu y conducta racional de la vida, que excluye por principio su concreción material en concepto de época o sistemático, le corresponde una decidida condena de toda religión «no ilustrada», del despotismo sacerdotal y del espíritu clerical. De aquí excluye, significativamente, la más santa de todas las religiones, el cristianismo, en la medida en que, bajo cualquier nueva luz de la Ilustración, brilla con su fundador en el más alto esplendor y es «razonable». Un teólogo sin Ilustración, sin el afán de valorar toda religión según la medida de su racionalidad, moralidad y utilidad es, para él, una pestilencia de la humanidad. El mismo Riem califica como Ilustración, desde luego, la Reforma del siglo XVI y, especialmente, la teología reformada de Zwinglio. A Cristo, en consecuencia, le da el nombre de sabio ilustrado y a su mensaje

el de Ilustración, con lo que se refiere principalmente a la pura doctrina de la virtud de Cristo97.

Mientras lleva su crítica de la religión hasta el rechazo de la Trinidad, Riem se refiere al Estado de manera extremadamente reservada, cuando no llena de respeto. La voz de la Ilustración, según su convicción, no ha de arriesgarse más que en casos excepcionales a enjuiciar los defectos del Estado. La verdadera Ilustración honra, incluso en el regente débil, [...] el buen servicio de la sucesión hereditaria del trono y aprecia la majestad de un jefe de Estado aun en los tiranos [...], porque las leyes y el bienestar público tienen necesidad de su voz98.

7. Fundamentación de la Ilustración «absoluta»: Bahrdt

La diversidad, ambigüedad y, a menudo, contraposición de las determinaciones del concepto de Ilustración son tan típicos de los años ochenta como los intentos de definir este concepto de manera universalmente válida. El intento más importante y sistemático, emprendido en este sentido a finales de los años ochenta, procede de Karl Friedrich Bahrdt. En su libro Über Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben [Sobre la Ilustración y los medios de su promoción], aparecido en 1789, quiere no solo poner fin a la disputa sobre el sentido y finalidad de la Ilustración mediante una definición precisa, sino a la vez mostrar las condiciones bajo las cuales puede efectuarse el paso, decisivo para la difusión y éxito de la Ilustración, hacia «la ilustración» del pueblo.

El punto de partida de Bahrdt está determinado por un radical naturalismo teológico y las ideas educativas del filantropismo. Con algunos amigos fundó, en 1787, la francmasona Deutsche Union [Unión Alemana], cuya finalidad tenía que ser mejorar la humanidad, debería promocionarse mediante la verdadera Ilustración y el destronamiento del fanatismo y del despotismo moral. Al inicio de su escrito, de manera muy instructiva, divide las determinaciones conceptuales que había hasta su momento en dos grupos según sus criterios materiales o formales que deciden su sentido. En el primer grupo incluye todas las definiciones donde Ilustración significa mucha fuerza de entendimiento o fuerza de espíritu en alto grado y, de acuerdo con esto, un hombre ilustrado es propiamente un pensador, un filósofo muy diestro, muy sensible a conocimientos filosóficos fundamentales y completos. En el segundo grupo incluye todas las definiciones que, por Ilustración, entienden una determinada cantidad de

conocimientos, cuya posesión es la que debe formar al hombre ilustrado. De esta masa formarían parte, en primer lugar, los conocimientos de metafísica, lógica, derecho natural, moral y física, junto con los conocimientos críticos, exegéticos e históricos, que se les exigen a las personas para el juicio y análisis de las diferentes religiones así como de las constituciones nacionales. Ambos grupos de definiciones excluyen, según Bahrdt, la idea de una Ilustración del pueblo. Por eso, resulta coherente que, en su ámbito, unos hablaran de la imposibilidad de difundir la Ilustración hasta las barracas del pueblo, y otros afirmaran que una Ilustración general sería nociva para la nación99.

Para poder convertir la Ilustración en un bien común de la humanidad es, por lo tanto, necesario determinarla de otra manera. Bahrdt lo hace en la medida en que, en primer lugar, une el concepto formal del primer grupo con el concepto material del segundo, de forma que Ilustración significa sencilla y solamente una determinada condición de los conocimientos de una persona, a saber: 1) conceptos claros y 2) propio convencimiento fundamental. Bahrdt denomina este «tercer» concepto de Ilustración (que, no sin fundamento, recuerda la notio clara de Wolff y la crítica de Kant a la «clarificación de los conocimientos» en la lógica de la escuela wolffiana) un mero concepto relacional. Como tal, Ilustración no presupone ni una gran capacidad de conocimiento ni una significativa masa de conocimientos, sino que expresa esencialmente la relación de proposiciones particulares con la manera como son conocidas y consideradas verdaderas.

Bahrdt, sin embargo, no se da por satisfecho tampoco con este concepto de Ilustración, porque ninguna persona puede tener esta relativa Ilustración respecto de todas las proposiciones y, por lo tanto, todavía menos la puede exigir al

pueblo. En la evolución de su argumentación propone, como cuarto concepto, el de Ilustración absoluta que, verdaderamente, es posible y saludable para todas las personas y un predicado de la persona entera, sin estar unida a una pretensión universal de conocimiento ni exigirle demasiado a la capacidad de pensar. Sin embargo, este concepto «absoluto» no debe reducirse a criterios formales (como el «concepto relacional»), sino incluir además el criterio de un objeto material; así, la Ilustración solo puede llegar a ser un bien común de la humanidad si está conectada con un objeto, cuyo conocimiento se manifiesta como deseable para la propia felicidad de la persona.

En este sentido, según Bahrdt, solo hay dos clases de conocimientos importantes para cualquier persona [...]: los morales y los económicos. Por morales entendemos aquellos conocimientos que, en parte, como indicación e impulso hacia la plenitud del espíritu y la dirección de un comportamiento virtuoso y, en parte, como fundamento del consuelo y alivio en el sufrimiento y en la muerte, son cognoscibles e indispensables para todas las personas [...] Entre las verdades económicas contamos todos aquellos conocimientos que una persona necesita para el mantenimiento de su salud, para la buena dirección de su administración doméstica, para la educación de sus hijos y para la explotación de su industria[100]. En este pasaje, que denota la influencia de la teoría filantrópica de la Ilustración, seguramente por razón de la censura no se habla ni siquiera de manera alusiva de los conocimientos políticos[101].

Según Bahrdt, una persona ilustrada es, pues, la que en el ámbito de cada una de las dos «clases de conocimiento» no considera nada como completamente probado ni verdadero con toda seguridad antes de: 1) haberse formado conceptos claros y propios de esto, 2) haber descubierto, haber examinado a fondo

por ella misma y haber comprobado pruebas razonables de esto después de un examen repetido muchas veces y 3) (este criterio lo formula de manera directa) haberlas confirmado mediante una autoridad concordante. No exige a una «persona ilustrada» una gran cantidad de conocimientos, porque dado el caso debe ser insignificante, pues la suma total de sus verdades morales y económicas se podrían escribir en una sola octavilla102.

Así, como resultado final, sin duda «Ilustración absoluta» es todo conocimiento que procede de forma metódica, se fundamenta y comprueba lógicamente, o el pensamiento autónomo in moralibus et oeconomicis, con independencia de cualquier extensión o contenido de conocimiento. Bahrdt no explica cómo se puede concertar con el pensamiento autónomo la «aprobación de una autoridad» como criterio de verdad. Solo hace constar: Quien desprecia toda autoridad y se considera infalible, solo por su reflexión e investigaciones es un racionalista [Vernünftler] inculto y corre el peligro de convertirse en uno de los escépticos más dignos de compasión. Y como único ejemplo de una autoridad, indispensable para la confirmación de una convicción anterior a la propia, cita lacónicamente la autoridad de la «Sagrada Escritura»103. Del mismo modo que Riem, en este contexto habla de Cristo como una luz del mundo, que habría de iluminar e ilustrar a todas las personas. El verdadero francmasón —en el sentido más noble del término—, el auténtico protestante y el auténtico cristiano y discípulo de Jesús es, por eso, aquel que a través del espíritu de Jesús se ha emancipado de la ley, es decir, de todo aquello que pone cadenas al espíritu humano.

Con su determinación esencial de la «Ilustración absoluta» se ha dado en principio, para Bahrdt, la posibilidad de convertir la Ilustración en un bien común de la humanidad, por el que todas las personas se afanan y que todos los príncipes y

escritores [...] pueden difundir a todas las personas. En este sentido, la Ilustración se convierte en un concepto de esperanza, que mira hacia un futuro que, no obstante, resulta sorprendentemente indefinido en Bahrdt. Aun convencido como está de la posibilidad de que, ciertamente no ahora, no en cada individuo de los indios y europeos más necios, no en cada cabeza turca, pagana o cristiana, tal y como son actualmente, pero sí poco a poco y en un futuro, la Ilustración llegue a ser general[104], no la convierte estilísticamente en una certeza de filosofía de la historia.

La aportación de Bahrdt a la historia del concepto de Ilustración no se agota en la formulación material del concepto de 'Ilustración absoluta'. Además, hay que notar que, en sus esfuerzos por ganar miembros para la secreta Deutsche Union, esboza la tendencia a utilizar la expresión Ilustración como consigna y darle el carácter de un concepto de partido. Un llamamiento a través de una circular anónima se dirige, ya en 1787, a los amigos de la razón, la verdad y la virtud, y permite reconocer esta tríada como el punto de convergencia propio de sus aspiraciones tendentes al dominio de la sana razón; pero simultáneamente se dirige a todos los que estiman la Ilustración, y espera de los destinatarios la afirmación de que también ellos estiman la Ilustración y desean conocer un medio, decidido y proporcionado a las leyes más severas de la moral, para su difusión. Para producir una reacción contra la gran multitud de nuestras antípodas, todos los miembros han de estar de acuerdo en el proyecto de promover la Ilustración y la formación de la humanidad y de derribar poco a poco todos los impedimentos habidos hasta ahora contra ella. Casi ya con el estilo de un programa de partido declara en 1789: nuestra meta es la Ilustración y su mayor difusión posible[105].

IV. ACUÑACIÓN DE LEMAS Y DELIMITACIONES DEL CONCEPTO EN LA BATALLA PUBLICITARIA DE OPINIÓN DURANTE EL PERÍODO REVOLUCIONARIO

1. Polarización y politización del uso lingüístico

La utilización, que se puede reconocer en Bahrdt, del término Ilustración como signo de una actitud espiritual decididamente «progresiva» y de una comunidad basada en la convicción era, en la segunda mitad de los años ochenta, no tanto un caso aislado como la rigurosa distinción, unida a ella, entre amigos y enemigos de semejante Ilustración. Una valoración partidista de la Ilustración, aunque defendida de manera consecuente solo tras el estallido de la Revolución francesa, ya se anuncia con antelación. El carácter material, esencialmente común a los intentos de definición considerados hasta ahora, de la confrontación, que incluye en general la renuncia a recelos personales y una polémica tendenciosa, no es lo que marca el conjunto de la discusión sobre la Ilustración en los años ochenta. El estilo y objeto de la confrontación cambian a fondo en la medida en que el periodismo se apodera del término y del tema Ilustración y se convierte en lema de los «partidos», del que procede una fuerte fascinación que perdura más de una década.

Como lema o, en palabras del momento, término de moda[106], en y debido al periodismo, que en el curso de pocos años crece hasta convertirse en una inmensa oleada de libros, opúsculos, revistas, ensayos y artículos que traen todos en el título el término Ilustración[107], la Ilustración encuentra una acogida y un aprecio bien diferentes. Así, para unos, alcanza el grado y prestigio de un nombre sagrado, es escogido como término favorito, tratado como término mágico y difundido como consigna de las naciones, mientras que otros lo convierten en improperio, le niegan todo respeto y lo consideran, sin más, sospechoso y despreciable[108]. En este sentido, y de manera muy acertada, Schaumann caracteriza

Ilustración como el término, según el cual se determinan las acciones de gran parte de las personas; el que ha provocado en miles de espíritus una revolución, que se anuncia a través de los aspectos más insólitos y se ha convertido en la consigna de una disputa que no solo se hará con el más grande ardor, sino que de su resolución depende también la salvación del género humano, según la reivindicación de uno u otro partido109.

En el curso de su polémica, la expresión resulta cada vez más significativa ideológicamente. Sin duda, hasta inicios del siglo XIX continuarán, con considerable laconismo, los intentos de captar sin polémica la esencia y función de la Ilustración. Casi hasta el final de los años noventa, los «clásicos» no participan demasiado en la polémica y politización del concepto de Ilustración. En cambio, dentro del periodismo será cada vez más preponderante la polémica y cada vez más mordaz, política y socialmente, la cuestión sobre las ventajas y desventajas, límites y peligros, condiciones y resultados, errores y carencias, el perjuicio y la utilidad, la necesidad y la actualidad, brevemente, sobre los pros y contras de cualquier Ilustración actual o futura. El contenido y alcance del concepto de Ilustración siguen la mayoría a veces indeterminados, es decir, quedan presupuestos, más o menos implícitamente que no abierta y firmemente, pese a que, en los años noventa, el término Ilustración siguiera casi igual que en los ochenta: cambia en su significado tan a menudo y de forma tan diferente conforme es utilizado. Por eso, incluso se propuso repetidamente no utilizar ya nunca más el término Ilustración110.

A pesar de la inconsistencia del uso lingüístico, desde la mitad de los años ochenta se extiende por todas partes una atmósfera que solo se puede describir como expresión de una politización y de una polarización ideológica [weltanschaulich]

de la discusión sobre la Ilustración[111]. A partir de este momento ya no es extraño hablar de manera reiterada de amigos y enemigos de la Ilustración; incluso será habitual confrontar antagónicamente a partidarios o promotores de la Ilustración y defensores de la no-Ilustración [Nichtaufklärung] o des-Ilustración [Unaufklärung] e interpretar este antagonismo como punto culminante de la antigua disputa entre luz y tinieblas, que en el presente sería, a la vez, una lucha entre lo antiguo y lo nuevo, entre tradición y futuro, entre barbarie y cultura y cosas semejantes[112].

Resulta difícil saber lo que se entiende cada vez por Ilustración en la disputa de opiniones: por ejemplo, si es utilizada como concepto del conocimiento, del saber o del entendimiento, como principio moral, método de educación, enseñanza o instrucción, como correlato de cultura, de formación o de civilización, como designación de sistema o símbolo de convicciones, fundamentado de manera material, formal o puramente funcional, concebida de manera teorético-universal, científico-filosófica, práctico-utilitaria o moral-pedagógica, considerada de manera humana general o diferenciada según estamentos; si designa contenidos materiales y procedimientos totalmente abstractos y ubicuos o se la relaciona más con ideas e instituciones que pertenecen a la «modernidad»; si, por principio, todo puede convertirse en objeto suyo o, exclusivamente, los conocimientos y capacidades filosófico-científicos o solo el «conocimiento fundamental y claro de la religión», juicios religioso-morales o el «conocimiento más exacto posible de la Iglesia y del Estado», o si deben ser constitutivos de ella los conocimientos materiales profesionales, económicos y dietéticos; si en ella se trata de instrucciones sobre deberes y derechos ciudadanos indispensables para la libertad de la persona como persona o

que, en primer lugar, sirven a la finalidad del Estado; o si significa, en general, la difusión de los conocimientos absolutamente útiles para el bienestar humano: entre los amigos y enemigos, la simple mención del término Ilustración provoca siempre las mismas asociaciones y reacciones emocionales en todos estos casos, y parecidos, incluso en otros muchos, de cuyo contexto no se puede concluir con toda seguridad lo que el autor quería decir propiamente con Ilustración en cada pasaje, donde este término es a menudo una mera forma de hablar. Pese a su ambigüedad, todos dejan entrever la Ilustración como algo que, en el fondo, es «moderna» y «progresista»; que implica crítica, examen, transformación e innovación; que se dirige de alguna manera contra lo ya existente y predeterminado y trata de transformar la actual «condición de las cosas». En la coherencia e intensificación de este tipo de concepciones y de las expectativas y temores que despiertan, se puede ver en la Ilustración sobre todo el origen espiritual y la fuerza motriz de las transformaciones, revueltas y revoluciones, iniciadas, en marcha o realizadas en la actualidad, en todos los ámbitos de la vida humana, pero especialmente no solo en el mundo político sino también en el moral y erudito. De forma impresionante lo atestigua, en 1793, Schaumann, que concluye su plástica descripción de este aspecto de la Ilustración con estas palabras: También la Revolución francesa ha sido descrita por sus amigos y enemigos como una consecuencia de la Ilustración. Un partido encontró en aquel gran acontecimiento materiales para nuevas alabanzas y pruebas evidentes de la admirable influencia de la Ilustración sobre la humanidad; el otro partido creyó ver en esta manifestación, corroborada palpablemente, la peligrosidad y depravación de lo que sus enemigos celebran con

el nombre de Ilustración, y justificada su desaprobación y sus advertencias[113].

Entre los reproches y acusaciones más sólidos presentados contra la Ilustración se encuentra el de que representa no solo una conspiración contra el orden político y religioso existente, sino sobre todo el de que amenaza los fundamentos y la continuidad del Estado, socava el orden público, aspira a la subversión de la religión y del trono y conduce al libertinaje general, a la irreligión, a la inmoralidad y a la anarquía. Herejía, libre pensamiento, jacobinismo, rechazo de todo lo más digno de consideración son ahora equivalentes de la Ilustración, afirma, reprobándolo, el publicista coloniense J. B. Geich a principios de 1794[114].

Por una parte, adquieren carta de naturaleza como supuestos o reales «enemigos de la Ilustración» nombres como promotores de la estupidez, ignorantes, ortodoxos, apóstol de la ignorancia y de la simpleza, fanáticos, oscuros, amigos de las tinieblas y amigos del oscurantismo, y su posición es estigmatizada como la del jesuitismo y la del criptocatolicismo[115] —la designación 'oscurantista' y 'oscurantismo' encontrarán su mayor difusión solo en el cambio de siglo—; por otra, los «ilustrados», caso de que este término per se no sea utilizado ya en sentido de desprecio[116], son difamados y denunciados como libertinos, no cristianos, ateos, amigos de la incredulidad, de la revuelta y del vicio, fanáticos (!), enemigos de la religión y de la felicidad humana, enemigos del género humano, anarquistas y cosas parecidas[117].

Johann Georg v. Zimmermann se distinguió de manera ejemplar como uno de los principales portavoces de la lucha contra una Ilustración tan apreciada. Su polémica, cargada de emoción, se dirige especialmente contra los ilustrados berlineses, sobre todo contra el círculo de la Allgemeine

Deutsche Bibliothek de Nicolai y la Berlinische Monatsschrift editada por Gedike y Biestar, después contra Bahrdt[118] y también contra los Volksschulmeister de Brunswick, es decir, contra el círculo en torno al Braunschweigische Journal de Campe, Heusinger, Stuve y Trapp. En una memoria dirigida al emperador Leopoldo II, acusa a los ilustrados alemanes o portavoces de la razón del asesinato político y afirma que estos querían convertir en superfluos a los príncipes e incitaban a sus súbditos a la rebelión. Pretende reconocer la locura de nuestra época en el afán de ilustrar, secreta o públicamente, a todos los pueblos para que rompan las cadenas de toda religión, destituyan a sus reyes, sus príncipes y sus gobiernos y no reconozcan otro dominio que el de los maestros de escuela primaria y de la fuerza del pueblo[119]. Así, para Zimmermann, las ideas de los «ilustrados alemanes» son la expresión de un decidido radicalismo antirreligioso-político, que tiene como meta el establecimiento de una democracia sin religión. Mientras que poco después será habitual identificar en este sentido Ilustración y jacobinismo, Zimmermann, por su parte, ya en 1790 quiso subsumir y, de esta manera, desenmascarar lo que él solía denominar sumariamente Ilustración berlinesa bajo el concepto Illuminatisme[120]. En sus Fragmenten tilda con maneras rabiosas a los ilustrados berlineses o filósofos de Berlín, por ejemplo, de banda de ilustrados, sinagoga de la Ilustración, estafadores nocivos, fanáticos, charlatanes eruditos y curanderos políticos, y sus ideas, doctrinas y convicciones de exhalación jesuítica, charlatanería, seducción del pueblo, fanfarronada, lunática locura de la Ilustración (illuminatisme), aborto, pensamiento desvergonzado, anhelo de correr mundo y germanización de la rabia francesa[121].

En vista de la violenta crítica que levantó el edicto de religión prusiano del día 9 de julio de 1788 precisamente en

Berlín y de los continuados intentos de impedir su implantación, Zimmermann declara: Todo este inicio se denomina hoy, en Berlín, Ilustración (Illuminatisme); los miembros de la sinagoga se llaman Ilustrados (Illuminants); e ilustrados (Illuminés) se llaman los ciegos esclavos de esta secta[122]. Finalmente, en el curso de su disputa propone la siguiente definición: Ilustración berlinesa, con respecto a la constitución del Estado y las cuestiones del gobierno (Illuminatisme politique) es fe en Mirabeau; Ilustración berlinesa, con respecto a la religión (Illuminatisme philosophique) es librarse de nuestros primeros y más importantes fundamentos religiosos, negación de una revelación superior, tratamiento arbitrario de la Biblia y secreto socavamiento de su autoridad divina[123]. Con el nombre de Mirabeau quiere referirse a un antidespotismo subversivo y un desenfrenado celo reformista.

Junto con Zimmermann, otros combatieron también la Ilustración como Illuminatisme; y todos están de acuerdo en considerar la actividad conspiradora planificada como su rasgo más llamativo.

2. Divergencias entre «verdadera» y «falsa» Ilustración

La inclusión de la Ilustración en el Illuminatisme o «jacobinismo» parece confirmar completamente la opinión de que la oposición entre Ilustración y 'no-ilustración' es idéntica a la oposición entre 'progreso' y 'reacción', y que Ilustración, como concepto de sistema o de movimiento, coincide materialmente con el origen del primer liberalismo y democratismo, como es conocido a partir de la historia de las ideas y de los partidos. Esta apariencia, sin embargo, es engañosa. A partir de la historia de los conceptos no se puede fundamentar semejante concepción porque, incluso en los años noventa, todavía no hay un concepto de Ilustración, reconocido en general en este sentido y sobre el cual se pudiera fundamentar. En el ámbito de la historia de los conceptos, la ecuación Ilustración = librepensamiento (desde el deísmo hasta el ateísmo) es tan poco válida como la ecuación Ilustración = liberalismo político [politischer Freisinn] (desde el constitucionalismo hasta el radicalismo democrático). En este sentido, la misma discusión periodística de la Ilustración queda abierta y no restringe la disponibilidad general del concepto de Ilustración. Junto a la muy deplorada ambigüedad e indeterminación del concepto y al «abuso» que, según una opinión muy extendida[124], se hizo del mismo, esto tiene sobre todo tres causas estrechamente conexas:

1. La estilización de la Ilustración en la ideología de la subversión religiosa y política nunca encuentra beneplácito entre los jacobinos alemanes que, junto con la mayoría de los «ilustrados alemanes» y, en especial, de los berlineses, rechazan enérgicamente la confusión de desenfreno, libertinaje e Ilustración[125]. En su uso lingüístico, Ilustración tiene, de manera totalmente convencional, el significado de

«conocimiento», «juicio», «saber», «sensatez» [Verständigkeit], «instrucción» [Belehrung], «formación» [Ausbildung], «grado de formación» [Bildungsstand], «difusión del saber», «enseñanza» [Schulwesen], entre otros, donde se pueden distinguir varios grados y sus correspondientes progresos; o bien, en cambio, es definida como «Ilustración del pueblo» relativa al conocimiento del derecho y a la exposición de la constitución existente126. En el fondo, cuando Georg Chr. Wedekind, uno de los jacobinos dirigentes de Maguncia, en octubre de 1792 pronuncia un discurso «Sobre Ilustración», difiere bien poco del concepto de Ilustración de los filántropos, por más que no considere los conocimientos profesionales especializados como Ilustración: lo que hace a un hombre ilustrado no es lo que sabe en su especialidad, en su trabajo. Ilustración es, más bien, el conocimiento razonable de todas aquellas cosas que son imprescindibles para nuestra felicidad independientemente de nuestro oficio o profesión particular. Entre las cosas que, en este sentido, cualquier persona debe saber, Wedekind incluye en primer lugar el arte de manejar debidamente el dinero; después, el arte de cuidar de la propia salud; en tercer lugar, el conocimiento de los derechos de la persona y del ciudadano; después, el conocimiento de la constitución, las leyes y la religión del país; además, toda persona ha de entender algo de la ciencia natural; y, finalmente, también debe poseer algunos conocimientos de geografía, etnografía y política del país, para que nos podamos formar y mejorar según el modelo de otros y evitemos los defectos de nuestros antepasados127.

2. No menos acaloradamente discutida que la cuestión de los principios radicales y consecuencias de la Ilustración fue la de su participación en la Revolución francesa. A la tesis, formulada enfáticamente como alabanza o como acusación de la estrecha conexión causal de aquellas, se opone de manera

brusca y constante en numerosos escritos y artículos la tesis de que, en rigor, la Ilustración es inocente no solo en el estallido de la Revolución francesa, sino que esta, por el contrario, tiene su origen precisamente en «la falta de Ilustración», es decir, en la ausente o insuficiente Ilustración de Francia.

No la verdadera Ilustración, escribe en 1794 Christoph Meiners, arrastró a la nación francesa a una anarquía incurable, sino la Ilustración falsa, o a medias, de sus dirigentes, la ignorancia e indigencia de la gran mayoría y la incultura y corrupción de los estamentos superiores. Según el parecer de Meiners, compartido por muchos, si la Ilustración fuera la causa de rebeliones, entonces lo que ha sucedido en Francia tendría que haber pasado mucho antes en Alemania e Inglaterra, porque en estos dos países la nación era más ilustrada que en Francia128.

En la empresa de librar el concepto de Ilustración de la mácula revolucionaria, sediciosa, violenta y anarquista participan adeptos de todas las tendencias políticas, incluidos los jacobinos. En un panfleto jacobino de Baviera se apuntan como causas de la Revolución francesa: superstición, desorden de las finanzas, despilfarro de los gastos del Estado, guerras maliciosas, inmoralidad de la aristocracia, presión feudal, barbarie de los diezmos y formas parecidas de una esclavitud general de la nación. Los esfuerzos por mantener estas tiranías habrían socavado el Estado y provocado la revolución de Francia, no la Ilustración; esta solo llega sin quererlo cuando la corrupción ya ha llegado a ser excesiva; entonces aparece de la forma más benéfica para poner término a la anarquía y ordenarlo todo de nuevo, pero ciertamente mejor que antes129. Si a los «progresistas», en su intento de rehabilitación, los mueve la intención apologética de debilitar las calumnias de los «enemigos de la Ilustración» y ganar a los regentes o al público

para la continuación, promoción y realización de la Ilustración, los «conservadores» persiguen el objetivo de mezclar la propia pretensión de representar la verdadera «Ilustración» hasta el punto de que, a menudo, llegan a unir la «verdadera Ilustración» con el conocimiento de las verdades eternas de la religión cristiana y a concretarla en los principios del orden político tradicional.

3. Además, para muchos adversarios de las transformaciones fundamentales en el mundo religioso y político, la expresión Ilustración poseía cualidades tan positivas que les llevaban a protestar enérgicamente cuando los calificaban de «enemigos de la Ilustración». Así, Zimmermann rechaza, indignado, ser clasificado como despreciador de la Ilustración y profanador de la Ilustración. Asegura haber combatido únicamente la falsa Ilustración, y le ha dado el nombre de Ilustración solo de manera irónica. Después de haber declarado ya en 1788: En medio del ridículo ruido, que hoy se hace en Alemania con el término Ilustración, a menudo pierdo el respeto por el término debido al gran aprecio que tengo por la cosa misma, en 1790 asegura haber demostrado siempre, de manera clara y precisa, y a la vista de todos, el más grande aprecio por la verdadera Ilustración (les progrès des lumières). Nadie ha injuriado y difamado el venerable término Ilustración tanto [...] como los ilustrados berlineses130. Diferenciaciones parecidas entre verdadera y falsa Ilustración aluden sobre todo a los periodistas antirrevolucionarios «conservadores», agrupados en torno a la revista Eudämonia131.

Mientras que forma parte de las características esenciales de la Ilustración significar en general «conocimiento de la verdad», «criterio de la verdad» o difusión «de la verdad», y comprender los conocimientos y habilidades que conducen a la

felicidad de la persona, ninguno de los partidos pleiteantes puede permitirse renunciar a la utilización de este término, porque así renunciaría a su propia pretensión de verdad. En consecuencia, el conflicto de definición se concentró una y otra vez en la delimitación de la verdadera Ilustración respecto de la falsa, incluso aunque se pudiera hacer el reproche de la falsa Ilustración sobre todo a los paladines radicales del racionalismo religioso-político.

Valga aquí como ejemplo la definición que, en 1794, dio Meiners: Por falsa Ilustración entiendo todo conjunto de principios y dogmas, mediante los cuales quizás se impida la superstición y el fanatismo, pero a la vez también se destruye o se debilita la fe en la existencia y providencia de Dios, en la inmortalidad del alma y la verdadera virtud [...] y, de esta manera, se produce o se prepara opresión, desenfreno y anarquía. Tales principios y dogmas son también falsa Ilustración, porque socavan no solo la felicidad y virtud de cada persona, sino también el orden de la sociedad132.

De este contexto forman parte igualmente aquellas voces que, en aumento tras 1795, recuerdan a Westenrieder y exigen que los conocimientos adquiridos mediante la Ilustración deben iluminar [aufhellen] no solo teoréticamente el entendimiento, sino también han de actuar prácticamente sobre y a partir del corazón, en el supuesto de que hayan de ganarse el nombre de verdadera Ilustración133, o para el que verdadera Ilustración únicamente es la que ennoblece el corazón y promueve la filantropía134.

En lugar de «falsa Ilustración», en los años noventa se habla repetidamente de mala Ilustración [Afteraufklärung] y mala filosofía [Afterphilosophie]135, hasta que las denominaciones valorativas Aufklärerei y Aufklärling se mezclan incluso en los círculos que se oponen no críticamente al «racionalismo»136.

3. Neutralización del concepto general

Cuanto más rígidas se hacían las contradicciones en las discusiones de los años noventa y las contradictorias definiciones de la Ilustración más agrandaban el desconcierto general del concepto, con mayor intensidad se consideraba la determinación exacta y universalmente válida del concepto de Ilustración como una necesidad muy importante de la época137.

Para satisfacer esta necesidad, dos caminos en especial parecían ser prometedores: 1) La salida de una definición verbal; y 2) una configuración conceptual, con método rigurosamente lógico y tendente a la determinación de la Ilustración «sin más», que habría de situarse como concepto genérico en la cumbre del sistema conceptual global «Ilustración». Ya en 1790 creía A. Raabe no entrar demasiado en contradicción cuando decía entender el término Ilustración —tan profanado que resultaba sospechoso y despreciable— de forma que signifique instrucción fundamental sobre todos los conocimientos científicamente interesantes. Este significado concuerda por completo con lo que el término debe designar, a saber: la adquisición de conceptos claros y representaciones de un objeto mediante una iluminación en forma de recursos adecuados138.

En 1793 Schaumann se esforzó mucho por lograr los presupuestos para establecer las características absolutamente propias del puro concepto de Ilustración: el concepto mediante el cual no se piensa ni la verdadera ni la falsa, ni la provechosa ni la perjudicial, sino solo la Ilustración sin más. Partiendo del concepto troncal de Ilustración, el concepto claro, al final de un análisis detallado del puro significado del término —en primer lugar, en su relación material y, después, en su relación con las

manifestaciones espirituales—, llega al concepto puro y determinado de Ilustración sin más, que incluye las características del género Ilustración. Con determinación llega después al concepto de especie Ilustración y distingue en principio tantas especies como características constitutivas de cada especie. Más precisamente distingue, por una parte, Ilustración religiosa, filosófica, política, jurídica, económica, etc., según el ámbito de su objeto; y, por otra, Ilustración formal, funcional y categorial, o sea, Ilustración sensitiva, intelectual y racional, Ilustración teorética, práctica y estética e Ilustración auténtica, inauténtica, unilateral, universal, falsa y verdadera139. Para él, todas estas especies de Ilustración como tales son independientes entre sí, excepto la Ilustración racional, que él subdivide en teorética y práctica; solo tienen en común la característica genérica y, por eso, propiamente no se podrían utilizar más que con el epíteto que las especifica.

De esta manera, Schaumann —y, desde el punto de vista de la historia de los conceptos, esta sea quizás su aportación más importante a la discusión de la Ilustración de los años noventa — ha dejado sin fundamento, por primera vez y de forma sistemática, la hipótesis de que la Ilustración sea, in concreto, solo una y que, por tanto, solo haya una determinación conceptual correcta de la Ilustración. Según su argumentación, una determinación conceptual correcta y universalmente válida solo es posible referida a la «Ilustración sin más», es decir, in abstracto. En cualquier caso, hasta ahora no se ha desarrollado ninguna determinación así, como trató de demostrar en el anexo a una instructiva explicación histórica del concepto Ilustración.

En esta explicación histórica, que merece especial consideración por ser una de las primeras de su estilo, Schaumann sitúa el inicio del período de la Ilustración tras el

período del genio y de la fantasía, es decir, en las postrimerías de los años setenta. En efecto, reconoce que ya bastante antes del nacimiento del nombre había habido Ilustración e ilustrados: Sócrates, Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, César, Horacio y Lutero. Asimismo, que el término Ilustración no es ninguna novedad en nuestra lengua. Pero que solo en este momento se ha referido a hechos espirituales. La Allgemeine deutsche Bibliothek, Lessing, Mendelssohn, Semler, Wieland, Spalding, entre otros, habrían inaugurado el dominio del entendimiento, y el período de las representaciones y sentimientos oscuros habría dejado su sitio al período de los conceptos. Finalmente, que el medio, a través del cual se trató de restablecer el entendimiento en todos sus derechos [...], se denominó Ilustración. En consecuencia, el concepto de Ilustración ha resultado cada vez más abstracto y formal y su uso se ha ampliado, por encima de la teología y la religión, a muchos objetos tan diferentes que ha perdido toda su univocidad y uno se queda directamente espantado al ver todo lo que se entiende ahora por Ilustración, lo que con este nombre se vende no solo entre los incultos, sino también entre los cultos.

A partir de aquí, Schaumann concluye que hace falta atribuir los altercados sobre la Ilustración, de graves consecuencias, al malentendido sobre el concepto de Ilustración existente entre las partes en litigio. Este malentendido se basa en la confusión del concepto de clase y el de especie, por la cual los diferentes juicios sobre la Ilustración resultaban inevitablemente disyuntivos puesto que estaban referidos de manera falsa a una única Ilustración, mientras que en realidad aludían cada vez a una Ilustración objetivamente diferente. Si se designara con rigor la clase de Ilustración que se piensa en cada caso, todas las afirmaciones formuladas de manera lógica

sobre la Ilustración se podrían conectar entre ellas y presentarse como una cosa correcta: La razón está, pues, repartida entre las partes en litigio. La verdad se encuentra, también aquí, en medio. Tanto los adversarios como los amigos de la Ilustración afirman algo correcto solo si determinan más exactamente sus proposiciones.

Ciertamente, en el curso de su intento de superar teoréticamente el antagonismo entre «amigos y enemigos de la Ilustración», Schaumann, en el fondo, tampoco va mucho más allá de confrontar de nuevo, con otros nombres, la verdadera y la falsa Ilustración. Así, distingue rigurosamente entre la Ilustración de la sabiduría y la Ilustración de la cordura y no esconde sus simpatías por la primera. Mientras que aquella trabaja por el impulso desinteresado y puramente racional y despierta la actividad de la razón por la razón misma, esta trabaja por el impulso interesado y material y pone en acción la razón (teorética) en favor del interés de este impulso. Aquella opera de acuerdo con las leyes invariables de la moral, esta lo hace según las reglas variables de la política. Y mientras ve aquella representada por Sócrates, Jesús, Lutero, Zollikofer, Garve, Kant, Jacobi, Reinhold, Dalberg, Schiller y Spalding, esta la ve representada por Mahoma, los jesuitas, Mirabeau y otros revolucionarios franceses[140].

Schaumann fracasó en su intento de zanjar el «conflicto sobre la Ilustración» mediante discusiones históricas y deducciones filológicas y lógicas y, como problema filosófico, resolverlo definitivamente neutralizando el concepto de especie 'Ilustración'. Lo mismo vale para los esfuerzos de Meiners, orientados en una dirección parecida: fijar el concepto de Ilustración, más allá de «reacción» y «progreso», en principio sobre una posición de centro y de equilibrio. Con este fin distinguía él entre el sentido más general y el significado más

estricto de Ilustración. Con aquel entiende toda masa de conocimientos bellos y útiles, a través de los cuales se forma el espíritu humano o se ennoblece el corazón de la persona. Y según este la Ilustración consiste en un conocimiento de la naturaleza y de su creador, en un conocimiento de la persona y de sus relaciones, a través de los cuales quienes los tienen están preservados o libres de la superstición y del fanatismo tanto como de la incredulidad y del despotismo, así como de la anarquía y del desenfreno, y están instruidos sobre su verdadero destino y felicidad, sobre sus deberes y derechos[141].

Aunque estos intentos de definición no llegaron a conseguir un consenso general sobre el uso del término 'Ilustración', son sintomáticos de la situación en aquel momento y del ulterior curso de la historia del concepto de Ilustración. Meiners y, sobre todo, Schaumann no solo tuvieron una gran influencia en el uso lingüístico acuñado en los léxicos de la primera mitad del siglo XIX, sino que, además, contribuyeron a que la reducción del significado del concepto de Ilustración a concepto histórico de sistema, de sentido o de época encontrara eco solo de manera muy titubeante y no pudiera cuestionar su utilización general como «concepto de especie» neutro.

V. USO DEL TÉRMINO Y DETERMINACIÓN DEL CONCEPTO EN EL «MOVIMIENTO ALEMÁN»

1. Advertencia preliminar

Una de las no pocas paradojas en la historia del concepto de Ilustración es que los «adversarios de la Ilustración», en primer lugar, forman parte de los que le dieron forma, de la manera más enérgica y constante, como quintaesencia de los principios, métodos, visiones y procedimientos fundadores espirituales de la «modernidad», y la fijaron como concepto «racionalista» de sistema o de sentido. Ciertamente, sería improcedente afirmar que 'Ilustración', como concepto histórico de época y de movimiento, fuera concebido primero por los críticos conservadores y antirrevolucionarios de la Ilustración; aun así no se puede pasar por alto que estuvo preparado de manera decisiva por ellos, porque estaban más interesados que otros en uniformar ideológicamente las numerosas definiciones, interpretaciones y usos de la expresión 'Ilustración' y, por razones polémico-sistemáticas, estaban dispuestos, a causa de los presupuestos y consecuencias presuntamente iguales o comunes de su inicio, a considerar a los «amigos de la Ilustración» más conformes y radicales de lo que estos mismos se consideraban. No es casual que la primera cita del concepto de Ilustración, totalmente motivada por razones históricofilosóficas, surja de una extrema hostilidad, sentida de manera verdaderamente religiosa, arraigada en certezas irracionales y, sobre todo, llena de expectativas escatológicas. Esta hostilidad se encuentra, en 1799, en el ensayo de Novalis sobre Die Christenheit oder Europa [La cristiandad o Europa], que seguramente marca una de las cesuras más importantes del concepto de Ilustración, y, en cierto sentido, inaugura el contramovimiento romántico contra el espíritu racionalista del siglo XVIII. La crítica del Romanticismo al Racionalismo, conocida desde la historia del espíritu, es asociada por Novalis

expresamente al concepto de Ilustración y situada en el contexto de la historia universal.

Para poder calibrar plenamente la participación del Romanticismo y, además, del Idealismo alemán en la reducción del significado del concepto de Ilustración a concepto material de sistema y de época puramente racionalista y moderno, hay que observar que el Romanticismo constituye no el inicio, sino el final de múltiples contracorrientes del siglo XVIII frente al «racionalismo» y, como muy tarde, a partir de la mitad del siglo el «irracionalismo» se extiende considerablemente por las confrontaciones crítico-culturales de la época. La historia del espíritu remite aquí a las influyentes contracorrientes del denominado Prerromanticismo inglés, a las potentes consecuencias de Rousseau, a la cultura del sentimiento del pietismo y del denominado sentimentalismo que, como subcorrientes sensualistas primero, lo acompañan más bien bajo la forma de actitudes complementarias del espíritu, formas de vida o tendencias de estilo, hasta que después lo hacen retroceder; y remite también, sobre todo, al movimiento Sturm und Drang, cuyo credo y pathos de libertad quedó ciertamente en deuda con las ideas del racionalismo político. Por eso surge la pregunta sobre cómo ha sido determinada o utilizada la Ilustración en estas contracorrientes y subcorrientes. Habrán de contestarla, por ejemplo, Lessing, Hamann, Herder y Schiller. Hamann y Herder merecen más atención por ser los padres espirituales del movimiento Sturm und Drang, y generalmente se incluyen entre los principales enemigos o entre los más ilustres portavoces de la «lucha contra la razón» (Carlo Antoni). Lo mismo vale para Lessing, siempre que se vea en él, unilateralmente, no solo al precursor o, incluso, al consumador, sino más bien al crítico y superador de la Ilustración. Y una atención no menor merece Schiller

porque él, que en su juventud había hablado apasionadamente en favor de las exigencias de libertad del racionalismo, en la discusión de la Revolución francesa se mostró como uno de los críticos más penetrantes de esta revolución y de «la razón abstracta».

2. Lessing

Pese a su notable posición en la vida espiritual del siglo XVIII, la contribución de Lessing al tema de la Ilustración es sorprendentemente débil desde una perspectiva de la historia de los conceptos. Evidentemente conoce el término Ilustración, pero en sus escritos y cartas lo utiliza relativamente poco y, a menudo, en su significado neutro. No le atribuye ningún contenido epocal ni tampoco se reconocen aportaciones directas para una transformación de significado en su uso lingüístico. En 1768, por ejemplo, asegura a un lector de su Laocoonte que, en sus recuerdos y refutaciones, solo se trata de la ilustración de la cuestión, solo de la verdad y no de la vanidad de saberlo todo mejor. En 1773 habla, en el mismo sentido, de la ilustración y corrección de la historia del denominado falso Demetrio. En 1776-1777 entiende como una atemporal tarea y particularidad del filósofo ilustrarse [sich aufzuklären] las sensaciones vivamente oscuras [...] con ideas claras y, con respecto a un entusiasmo especulativo reivindicado por el fanatismo, ilustrar [aufzuklären] los conceptos, a que se llega así, y hacerlos tan claros como sea posible. En una carta de 1779 a Fr. Nicolai dice que un libro, prohibido por la comisión imperial de libros, ninguna cabeza pensante debería tratarlo así; precisamente porque en algunos países está prohibido, es saludable para la ilustración de algunas personas. Aquí, y en otros lugares, rechaza el reproche de no permitir al mundo que se busque ilustrarlo [aufzuklären] más, y de no desear de corazón que cada cual pueda pensar razonablemente sobre la religión[142]. Así se esboza un uso lingüístico específico de época que, no obstante, queda sin consecuencias teorético-conceptuales.

En cambio, en su ensayo filosófico-histórico de 1780, Die Erziehung des Menschengeschlechts [La educación del género humano], no se ve en Lessing la intención de determinar, ni siquiera de manera alusiva, la Ilustración, por ejemplo, como nombre colectivo de las «verdades de razón» en el estadio histórico de la transición hacia el «tiempo de la plenitud». Más bien le parece explícitamente un postulado ético que el entendimiento, al tratar objetos espirituales, ha de llegar a su ilustración plena y producir la pureza de corazón que nos hace capaces de estimar la virtud por ella misma. En este contexto, también plantea retóricamente la pregunta sobre si el género humano llegará alguna vez a este grado superior de la Ilustración y, de esta manera, atribuye el grado superior de la Ilustración a la meta de la historia de la humanidad, en la medida en que esta es idéntica con «la educación del género humano». Ahora bien, si ya de esta historia de la humanidad es válido en general, según Lessing, decir que su meta no se encuentra en un futuro pensado temporalmente, todavía lo es más de la Ilustración, cuyo carácter histórico y de filosofía de la historia no es más urgente que el de la «pureza» o «instrucción» y siempre está muy por detrás del de la «educación» en la lista. Precisamente en «la educación del género humano» la Ilustración también es y sigue siendo en cierta medida un concepto noético cualitativo y como tal se convertirá en la categoría (materialmente indeterminada) de un proceso cognitivo del entendimiento, que se realizará de manera gradualmente autónoma. A través de este, el entendimiento no provoca, sino logra al fin una «plena Ilustración» respecto de sus fuerzas y tareas propias, mediante la cual el hombre está de nuevo en disposición de hacer el bien, porque hacerlo así es el bien143.

Mientras que de esta manera la Ilustración se refiere esencialmente a determinadas propiedades y fuerzas del entendimiento humano, Lessing prefiere utilizar la expresión Iluminación [Erleuchtung] cuando se trata de subrayar no especiales capacidades de conocimiento, sino contenidos especiales y sustanciales de conocimiento144. Con este significado del término 'Iluminación' concuerda que hable del siglo XVIII como la época más ampliamente iluminada y que en otro lugar describa los pueblos de Europa como los pueblos de esta parte del mundo ahora tan iluminada. Además, utiliza formulaciones como tiempos más filosóficos o tiempos más ilustrados, más virtuosos. Es sorprendente la forma de comparación predominante de los adjetivos utilizados por Lessing para la caracterización de la propia época. En efecto, excluye asignar estos adjetivos solo al siglo XVIII, pero de esta manera le otorga el carácter de progresista. Ciertamente, esto no puede sobrestimarse en cuanto a su contenido. En el fondo, la intención de Lessing está lejos de un análisis sistemático-histórico y de una clasificación de su época. Lessing ha percibido con claridad la gran transformación, que ha tenido y tiene lugar en nuestro tiempo en la religión cristiana, pero no intenta conceptualizarla de manera específica. En los actuales movimientos religiosos no vio en su día ninguna transformación del orden de las cosas sino, a lo sumo, fermentaciones [...], que no transforman el movimiento, en el cual se encuentra la cosa en fermentación junto con otras cosas fuera de ella, sino que contribuyen a la Ilustración y crecimiento del mismo. En este fragmento, la Ilustración se entiende en el sentido original completo del término, como el proceso natural de clarificar y de desempañar y, metafóricamente, hace alusión al esfuerzo de la Iglesia

evangélica de seguir actuando sobre ella misma y de desprenderse de toda materia heterogénea[145].

Lessing consideró su propia dedicación a «la religión cristiana» también como aportación a la «fermentación» del «verdadero cristianismo» y no como «transformación del orden de las cosas». Trató de solucionar el conflicto de la época entre razón y revelación no de manera alternativa ni transformando su conjunción, proximidad o enfrentamiento en una sucesión de filosofía de la historia. Más bien lo entendió como la misión de la razón autónoma a abrirse, en libertad, a la revelación trascendente[146]. Su crítica se dirige contra deístas y neólogos no menos enérgicamente que contra los ortodoxos. De acuerdo con esto, los conceptos librepensamiento [Freidenkerei] y libertinaje [Freigeisterei] tienen para él un sentido sobre todo negativo. Ambos conceptos designan en Lessing una forma de pensar ubicua que, por eso, no es específica de nuestro tiempo, y tampoco los utiliza inicialmente como conceptos de época. Para señalar la particularidad de su época se sirve en especial de los conceptos «sana razón», «entendimiento humano sano», «filosofía», «virtud», «tolerancia», «libertad de pensar y escribir»[147].

3. Hamann

Lo característico del uso lingüístico de Hamann es que no limita su confrontación crítica con el espíritu del siglo XVIII a la expresión 'Ilustración'. Utiliza el término en sus cartas y escritos más a menudo que Lessing, pero sin darle o quitarle un sentido específicamente temporal. Cuando caracteriza su propia época, ciertamente lo hace sin una intención sistemática. Junto a «nuestro siglo» se encuentran locuciones como siglo iluminado (1764), siglo moral (1772), siglo socrático (1773), siglo iluminado y civilizado (1775), afable eón (1777), este siglo filosófico (1779), siglo crítico (1784), nuestros tiempos iluminados (1784) y, sorprendentemente más tarde, siglo ilustrado (1788). A menudo los epítetos solo son citados y, muchas veces, con un tono irónico. En general, su uso del término se mueve dentro del marco estricto de sus significados originales. Así, por ejemplo, habla de ilustración de las alusiones indirectas acumuladas en el texto y de ilustraciones de la ortografía (1776). En este contexto, incluso formulaciones como la de las Ilustraciones y las más recientes revelaciones de la sana razón hechas hasta ahora (1776), o la de aquellos críticos que guían a los escritores y lectores alemanes en general con la luz de la propia Ilustración filosófica (1786), no suponen ningún cambio de significado. En efecto, con la mirada puesta en la religión de Dios, la mayor promotora de la libertad, reivindica ya en 1758 un sentido positivo: todos los Estados cristianos [deberían] atender a la difusión e ilustración de sus instrucciones148. Tampoco se puede hablar de un cambio esencial de significado en las cartas, donde se enfrenta críticamente con el artículo de Kant, de 1784, sobre la Ilustración. Aquí, Ilustración no es para él ni un concepto epocal de sistema o de movimiento ni un principio de

conocimiento y de saber específicamente moderno; más bien significa, en sentido neutro, conocimientos, juicios, informaciones, aleccionamiento, descubrimiento ajustado, saber, estado del saber, situación espiritual-moral, entre otros significados.

La expresión la Ilustración de nuestro siglo no se refiere, en la medida en que se utiliza críticamente, a la Ilustración como tal, sino solo a su forma predominante de presentarse en un sentido determinado, y solo a esta le reprocha ser una mera aurora boreal, una fría y estéril luz lunar sin Ilustración (!) para el entendimiento indolente, en la medida en que este la mira no con ojos de gato sino con ojos humanos sanos y puros.

La determinación esencial que hace Kant de la Ilustración provoca su protesta porque, a sus ojos, es una falsa determinación esencial, no porque su objeto sea la Ilustración en sentido positivo. Después de constatar que el Sapere aude! también incluye el Noli admirari!, y de querer tolerar cum grano salis la tutela de Kant como dirección de su propio entendimiento, sin preocuparse de una culpabilidad personal por falta de corazón, toca el punto esencial de su crítica o, como él dice, el proton pseudos de la determinación kantiana, que le parece una ciega iluminación. Para él, ese proton pseudos consiste en el maldito adiecto o en el epíteto culpable, es decir, tanto en la incapacidad «de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro» (Kant), pues incapacidad no es propiamente ninguna culpa, como también en la misma minoría de edad. Para Hamann, la culpabilidad personal no está en esta [minoría], sino en la tutela; y la incapacidad o la culpa del menor de edad, falsamente inculpado, consiste en la ceguera de su tutela, que se hace pasar por vidente y, justamente por esto, ha de asumir toda la culpa. No obstante, en la medida en que la minoría de edad se

abandona a la dirección de un guía y de una tutela [...] ciega o invisible, es también personalmente culpable. En una notable inversión de la definición kantiana (notable también, porque se aferra al término Ilustración), la verdadera Ilustración, según Hamann, no es, en consecuencia, «la salida de la persona de su culpable minoría de edad» (Kant); más bien consiste en una salida de la persona menor de edad de una tutela culpable en grado sumo. Lo que Hamann entiende por esta tutela —de la que hace falta librarse mediante Ilustración, y esto significa aquí sin duda: mediante el conocimiento de la única verdad válida— no es otra cosa que la palabrería y raisonnement de los eximidos menores de edad, que se erigen [...] en tutores y se consideran como luz del conocimiento, cosa que solo puede ser una ciega iluminación y una fría y estéril luz lunar149 para todo menor de edad que anda a la luz del mediodía, es decir, en plena luz del conocimiento, lo que significa, para Hamann, la luz de la revelación de Dios (lumen divinum).

Entre los representantes de semejante tutela, ilegítima y usurpadora, que, además, se disimula hipócritamente y en su forma extrema es libertinaje, incluye él, aunque con restricciones, también a Kant —a quien, por otra parte, en general aprecia mucho—, pero especialmente a todos los raisonneurs y «especuladores» a los que, significativamente, no considera como «ilustrados». Esto es válido también para los colaboradores de la Allgemeine deutsche Bibliothek, a los cuales la mayoría de veces denomina nicolaítas150.

Hamann excluye, pues, de su veredicto sobre el siglo XVIII la Ilustración, en el habitual sentido neutro del término. En cuanto al contenido y al concepto, su crítica se dirige a la razón «humana» y sobre todo a la denominada razón sana o natural, en la cual reconoce como característica esencial la «autoglorificación» [Selbstverklärung] y no la verdadera

«Ilustración». A sus ojos, esto demuestra: 1) el intento de independizar a la razón de toda trasmisión [Überlieferung], tradición [Tradition] y fe; 2) la abstracción científica de toda realidad vital, el violento despojo de objetos reales [dejándolos] en desnudos conceptos y meras señales imaginables, en puras apariencias y fenómenos; y 3) la arrogancia y usurpación, que se esconden tras la supuesta universalidad, infalibilidad y evidencia de su conocimiento de la verdad: Porque, ¿qué es la tan alabada razón [...]? Un ens rationis, un bobo papamoscas, al que una vociferante superstición de la insensatez concede atributos divinos. En consecuencia, Hamann llega a la conclusión: La salud de la razón es la más barata, arbitraria y desvergonzada autoglorificación, a través de la cual se presupone todo lo que había que demostrar y se excluye, con más violencia que la infalibilidad de la Iglesia católica romana, toda investigación libre de la verdad.

Describe como «libertinaje» tanto la disolución de la religión bajo el pretexto de una farisaica moralidad como la desintegración y difamación de la forma de gobierno de los príncipes. Aun así, no define este concepto ni el de 'filosofía' o de 'la sana razón' como un concepto histórico de movimiento. Incluso llega a negar a estos conceptos, por principio, una cualidad histórica, porque para él la historia se fundamenta en la revelación y la profecía, y las verdades temporales y eternas de la historia solo se pueden desvelar mediante la fe bíblica-cristiana151.

Siempre que la crítica racional de Hamann argumenta desde la teoría del conocimiento, resulta claro que no está demasiado alejada de la de Kant. Así, cuando pone de manifiesto los límites del conocimiento racional desde puntos de vista siempre nuevos, al mismo tiempo le preocupa la prueba de la esencial incapacidad de la sana razón, natural o científica para cumplir

lo que esta, en el «siglo ilustrado», entiende como su tarea central: ser en conjunto verdadera Ilustración, conocimiento o posibilidad y difusión del conocimiento de la verdad del hombre y de su mundo. La exposición de los límites de la razón humana no culmina en la negación absoluta de la razón, sino en el intento de determinar la verdadera razón, cuya esencia pretende alumbrar a partir de la lengua y conciliarla con la revelación en una coincidentia oppositorum. Este intento va dirigido contra la ortodoxia no menos claramente que contra la sana razón y, como respuesta cristiana, debe ser tanto abierta al mundo como llena de esperanza152.

4. Herder

De manera parecida a Hamann, utiliza Herder el término Ilustración, al principio, completamente en su sentido neutral y no lo utiliza ni en el análisis de la transformación general del mundo en «la época actual» ni para conceptualizar el siglo XVIII. En la medida en que lo que le interesa es sobre todo caracterizar más precisamente su tiempo, utiliza descripciones contemporáneas en boga como nuestro siglo iluminado, este siglo sumamente luminoso, nuestro tiempo culto; una acuñación propia es el título siglo de la duda153. Lo que para el joven Herder (1774) produce la singularidad del siglo XVIII y constituye el punto de partida de la crítica de su tiempo y de su cultura es su filosofía: ¡Nuestro siglo se ha marcado en la frente, a agua regia, el nombre filosofía! Y ve representada esta filosofía en el espíritu filosófico que han introducido Voltaire, Hume, Helvétius, Bayle y sus cómplices; es el fantasma de moda del siglo que no por eso anda de puntillas en la oscuridad, sino que incluso va haciendo el mal, como una peste, a mediodía. Los distintivos principales de esta filosofía se agrupan, según él, en torno a puntos fijos luz, librepensamiento y pensamiento autónomo, libertad de pensamiento, libertinaje, duda, incredulidad, irreligión, raisonnement154. Estos son los que provocan su crítica porque en ellos se fundamenta el predominio del puro pensar y de la erudición estéril que, a su vez, han originado un mundo abstracto, mecánico y frío, lleno de odio contra todo lo maravilloso y latente. En este mundo europeo nuestro, filosófico y frío, cree Herder, solo hay propiamente una cultura del papel. La artificiosa manera de pensar de nuestro siglo acaba en un juego sin consecuencias, la cabeza y el corazón están separados, la filosofía y la erudición se muestran ignorantes e incapaces en las cosas de la vida, y

ciertamente nuestros «tiempos» habrían de denominarse más tiempos de la argucia que no del entendimiento sano, más de la sutileza que de la razón. Esta crítica, sin embargo, no le impide ver y ensalzar la singularidad de su siglo: de verdad un gran siglo como medio y meta: ¡Sin duda la copa del árbol en relación con todos los precedentes, sobre los cuales nos mantenemos de pie!155.

Comparado con Hamann, en este contexto hay una serie de nuevos puntos de vista en el uso que hace Herder del término Ilustración. Mientras que, según Hamann, la concepción positiva de la Ilustración se limitaba a su relación con la verdad revelada, en Herder esta referencia cristiano-gnoseológica no ocupa un primer plano, sino que es la mutua relación de saber y vida, de pensamiento y praxis. En él, la Ilustración encuentra el reconocimiento ilimitado como figura dinámica y forma de despliegue del espíritu creativo, como saber vital, pero no como forma del «espíritu separado», como erudición abstracta y estéril. Así, en 1769 Herder propone como tarea de un proyectado Jahrbuch der Schriften für die Menschheit lo que es inmediato para la humanidad, la ayuda a ilustrarse, la eleva a una nueva altura, la atrae hacia una nueva faceta, la muestra en una nueva luz. La persona ilustrada, instruida, refinada, razonable, formada, virtuosa y tolerante [geniessende] se le presenta como la persona que exige Dios en el nivel de nuestra cultura. El mismo año habla de nuevo positivamente del sabio que prosigue su camino de ilustrar la razón humana y solo queda perplejo cuando otros locos hablan de esta Ilustración como de una meta final, como de una eternidad. De entrada, él no juzga críticamente un determinado contenido del conocimiento de la Ilustración, sino aquellas concepciones que se erigen como una finalidad en sí misma en nombre de la ciencia y de la erudición. A esto contrapone

Herder su principio: Ninguna Ilustración es nunca meta, sino siempre medio. Cuando la Ilustración deja de ser un medio al servicio de la vida, según el juicio que Herder debe a Rousseau, empieza la decadencia: con nuestro demasiado refinado cultivo de la razón misma acabamos por familiarizarnos con la degeneración.

Aunque en la filosofía de la historia de Herder de 1774 predomine un matiz crítico en el uso del término Ilustración, e incluso a veces frente a la opinión de que en Europa hay ahora más virtud [...] de la que nunca había habido en todo el mundo [...], porque hay más Ilustración, defiende el punto de vista: yo creo que, justamente por esto, tendría que haber menos, esto no presupone en absoluto un cambio de actitud respecto de la Ilustración. Su uso crítico del término Ilustración, además, no se dirige contra la Ilustración como tal: Precisamente en el árbol de ramas más altas florecen y germinan los frutos —ahí está la más bella previsión de la obra más grande de Dios: la Ilustración— por más que no siempre nos beneficie [...] Conceptos reunidos de todo el mundo: un conocimiento de la naturaleza, del cielo, de la tierra, del género humano, como nos puede ofrecer casi nuestro universo —... Para él una ocasión constante para la crítica es siempre el hecho de que Ilustración sea tomada por felicidad, palabras por obras. «¡Ilustración!», nosotros sabemos ahora tantas cosas, escuchamos y leemos tanto, que estamos tranquilos, somos pacientes, mansos y pasivos156. Así, la reserva crítica de Herder en su relación con la Ilustración proviene claramente de su concepción activista y dinámica de la vida, y no está fundamentada en el contenido.

En sus Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [Ideas sobre la historia de la humanidad] (1784-1791) y en las Briefen zur Beförderung der Humanität [Cartas sobre la promoción de la humanidad] (1793-1797) falta tanto aquella

reserva crítica como también la ambivalencia de su interpretación de la propia época. En el lugar de la crítica al «espíritu de la nueva filosofía» ha entrado un acuerdo, casi total, con las ideas «progresistas» de la época. Igualmente, por más que retroceden los puntos de vista religioso-trascendentales y crítico-culturales del joven Herder en las Ideen y con más rigor tiende —en el tema y el resultado, no en el método y en la teoría— a razonamientos naturalistas-racionalistas, su relación negativa respeto a la filosofía «más actual» —fundamentada en una concepción global orgánico-práctica de las «fuerzas del alma»— sigue esencialmente intacta. En cambio, se han modificado decididamente los postulados desde los que trata de determinar las características constitutivas del siglo. A diferencia de 1774, ahora pone el acento en las propiedades positivas de la época que, según él, a nivel de filosofía de la historia, se encuentran bajo el signo de su nueva idea directriz y final de 'humanidad'. En los años ochenta esta idea es tan dominante en su pensamiento que Ilustración quedará totalmente desplazada como potencial concepto central. En 1784 declara: Yo desearía poder comprender con el término humanidad todo lo que hasta ahora he dicho sobre la noble formación de la persona respecto de la razón y la libertad, de los finos sentidos e instintos, de la salud más delicada y más vigorosa, de llenar y dominar la tierra: porque la persona no tiene un término más noble de su destino que ella misma, en ella está impresa la imagen del creador de nuestra tierra, tal como aquí se puede hacer visible. Este concepto clave incluye «razón», «libertad», «equidad», «virtud», «tolerancia» y «felicidad», como también «religión», «formación», «verdadera cultura», clara verdad, pura belleza, amor libre y efectivo, «humanidad» [Menschheit] y «carácter

humanitario» [Menschlichkeit], así como «derechos humanos», «deberes humanos», «dignidad humana» y filantropía157.

Ciertamente, «humanidad» es en Herder un concepto eminentemente ligado a la historia, pero también es a la vez la quintaesencia de las disposiciones naturales, «orgánicas» de la persona, y un ideal absoluto y supratemporal de virtud y razón, que descansa sobre leyes eternas. Esto no excluye que Herder vea en el progresivo ascenso y acrecentamiento de la humanidad la marca de las fuerzas constitutivas de los «tiempos modernos» y, especialmente, del «espíritu de nuestro tiempo», mediante las cuales, tras la larga noche de la barbarie —como dice en concordancia con la imagen racionalista de la historia—, la más espesa oscuridad retrocede ante la luz, las sombras de la superstición son expulsadas y, en lo sucesivo, todo será visto a través del medio de la nueva Ilustración. Esta Ilustración, que él denomina «nueva» en relación con la «antigua» de los griegos, es para él el resultado de la revitalización de las ciencias, de la Reforma y de la consiguiente filosofía158. A pesar de todo, a mitad de los años noventa, Herder no convierte ni una vez el concepto de Ilustración en concepto epocal de sistema y de sentido.

Ilustración sigue siendo para él —aunque sin fijar este uso del término en una definición regular o descartar amplias variaciones— una descripción de un determinado tipo de saber racional, temporal y utilizable a voluntad. Con esto se refiere, en primer lugar, a un saber relativo a la humanidad en general, que no solo abarca el proceso y el resultado de la iluminación y ampliación, dirigida por la razón, de la conciencia de las personas por ellas mismas, sino que también muestra la adquisición y aumento de conocimientos de las conexiones causales de su mundo, incluida la naturaleza, y posteriormente «las formas de las cosas, tal como son» y, por último, aunque

no menos importante, un saber que encuentra su expresión en una adecuada manera de pensar libre y una forma de vivir espiritual. A esta concepción fundamental de la Ilustración ha asociado Herder, en varios pasajes, un montón de aspectos diferentes, a través de los cuales se modifica reiteradamente y de manera extrema su sentido material.

Así, en 1785, Herder puede entender la Ilustración como una manifestación fundamental de la existencia y actividad vital humana y calificar la educación de nuestro género, es decir, la segunda y espiritual génesis de la persona, que abarca toda su vida, alternativamente como Ilustración y cultura, cuya cadena común hace llegar hasta el fin de la tierra, hasta la Tierra de Fuego. Para él ambos conceptos son sinónimos, porque ni la cultura ni la Ilustración, si son auténticas, pueden ser una sin la otra. Ya quien piensa hacer el arco y la flecha, tiene los dos, porque tiene lengua y conceptos, prácticas y artes, que aprendió como nosotros las aprendemos; en este sentido, según Herder, también el habitante de Tierra de Fuego es realmente culto e ilustrado y no reconoce ninguna diferencia de principio, sino solo gradual, entre pueblos ilustrados y no ilustrados, entre cultos e incultos.

En cambio, en 1787 Herder ya no vuelve a contemplar la sinonimia de cultura e Ilustración cuando reconoce el significado histórico de los hebreos, entre otras razones por haber llegado a ser un fundamento de la mayor parte de la Ilustración mundial tanto a través del cristianismo como del islam. Aquí, en Ilustración se incluyen conocimientos esenciales de la humanidad y aquellos efectos espirituales, mediante los cuales la doctrina del Dios único, creador del universo, se convirtió en fundamento de toda filosofía y religión. En otros pasajes distingue Herder directamente especies de Ilustración humana y cuenta entre ellas todas las especies del arte griego,

incluida la oratoria y, propiamente, todo tipo de conocimientos humanos.

En la comparación de Esparta con Atenas ve, no obstante, en el patriotismo y en la Ilustración los dos polos [...], en torno a los cuales se mueve toda cultura ética de la humanidad, y otorga a Esparta el primer polo y a Atenas el segundo. En este contexto pone Ilustración en relación con 'política' [Staatskunst], refiriéndose a la Ilustración del pueblo en cosas que pertenecen en primer lugar al mismo y, en cuanto tal, puede ser objeto de una organización política. Por razón de su gobierno y oratoria populares y, sobre todo, porque el pueblo tenía o, al menos, podía acoger conocimientos sobre todos los asuntos públicos que se le podían presentar, Atenas es para él, sin discusión, la ciudad más ilustrada del mundo conocido y se ha convertido en prototipo de la Ilustración política. Por eso, respecto de la Ilustración ciudadana [...] nosotros somos deudores de la Atenas única, la más grande y bella de todos los tiempos.

En cambio, en su crítica de las cruzadas afirma que ninguna de las órdenes eclesiásticas de caballería trajo Ilustración a Europa o la promocionó, relacionando esta vez la expresión con artes y ciencias y, en especial, con la gnomónica y una mejor arquitectura. Aun así, en la misma crítica, utiliza ilustrado en el sentido de «civilizado», es decir, como contrario de disoluto, desvergonzado y sensual. Otras variantes de su uso lingüístico aparecen, entre otros pasajes, cuando Herder, respecto de la Ilustración del entendimiento humano, cree que es casi un pecado pretender calificar la jerarquía católica como una madre de la Ilustración. Para él, sin embargo, no es ningún problema que la Iglesia romana haya ayudado aquí y allá [...] a promover las ciencias y la Ilustración y que la mayor parte de Europa le deba los fundamentos de la cultura escrita más antigua. Al

mismo tiempo, en la línea del conocimiento de la humanidad, ve en la caída de los ídolos nórdicos, realizada por ella, igualmente Ilustración, corrompida en el curso de los años, cosa que, pese a la crítica más aguda, no da pie a Herder a negar por completo el título de Ilustración a su desarrollo religioso así juzgado: Es una mala Ilustración, cuando el ilustrado mismo está hecho de tal manera que acepta con alegría el delirio más espantoso de la persona y lo consolida y lo refuerza159.

Por más que en el marco de su crítica de la «religión papista» el uso lingüístico que hace Herder adopta inequívocos rasgos de su época, la Ilustración no pierde nunca en él la cualidad de una categoría del saber, vaga en cuanto al contenido y constantemente fluctuante en su alcance significativo.

5. Schiller

Todavía a finales de los años ochenta, el término Ilustración ocupa un lugar insignificante en el léxico de Schiller. E, incluso después de 1790, su uso lingüístico no parece influenciado por la discusión contemporánea de la Ilustración. En el centro de su filosofía de la historia racionalista y de la interpretación del presente se encuentran los conceptos 'razón', 'ennoblecimiento', 'libertad' y cultura y, en 1789, elogia entusiasmado nuestro siglo humano como la edad de la razón. Ilustración e Iluminación son, para él, términos sinónimos y, si uno de ellos tiene en este tiempo un ámbito de uso más amplio y a la vez más concreto, es el de iluminación, que él relaciona, además, de manera acentuada con la concepción de los «Estados», mientras refiere 'Ilustración' casi solo a las «cabezas», al entendimiento. Aun así llama la atención que, a diferencia de Herder, el término 'Ilustración' se reduzca a la descripción de aquellos conocimientos, juicios y descubrimientos que están en conexión con la verdad, eticidad y libertad del «nuevo género humano», es decir, que pertenecen a la modernidad. Schiller lo fundamenta así: la Ilustración, como la sabiduría, [es] una planta lenta que, para su maduración, necesita un cielo venturoso, mucho cuidado y muchas primaveras, tanto más porque el entendimiento, al cual está encomendada, solo se desarrolla a través de una ayuda externa160.

Después de formular poéticamente, ya en 1788, las primeras y profundas dudas sobre el imparable carácter progresista y la incomparable grandeza del siglo XVIII y, además, en la crítica del cristianismo monoteísta haber excluido de manera peculiar la del intelectualismo [Verstandentum] moderno, entre 1793 y 1795 desarrolla sin contemplaciones su crítica de la propia época, bajo la impresión negativa que el curso de la Revolución

francesa le produce. Característica de esta es, en el enunciado de Schiller, la fe inconmovible en la posible realización histórica de la «monarquía de la razón» y su firme consolidación en la idea de progreso. Ambas cosas excluyen, para él, la idea de un regreso a épocas pasadas de la historia de la humanidad, pero a la vez le reafirman en el convencimiento de que la Revolución francesa no solo no ha conducido a la humanidad al reino de la razón, sino al contrario, ha vuelto a lanzar a una parte considerable de Europa y todo un siglo a la barbarie y a la servidumbre. La razón de la época se le presenta ahora como sutilezas [Vernünftelei] o espíritu de abstracción, propio del entendimiento que todo lo separa, y que Schiller entiende como principio del «pensamiento abstracto» y de un conocimiento «frío», analítico y «limitado». Bajo las condiciones del entendimiento abstracto y de su cultura, la persona ha perdido, según Schiller, la totalidad de su vida, sus fuerzas espirituales y sensitivas se han desunido, cabeza y corazón, voluntad y sentimiento se han desgarrado. A la descomposición interior de la persona moderna corresponde la externa en el mundo social-político. Del mismo modo que la Revolución ha podido conducir a la sociedad desunida, solo al reino elemental, al caos político, porque no ha sido creación de la razón y faltaban los presupuestos morales de su éxito en una generación inmadura y depravada, la sociedad moderna se mueve principalmente entre los extremos de la anarquía, del despotismo salvaje de los instintos o del puro bienestar físico y del dominio de las necesidades materiales, que humilla a la hundida humanidad bajo su yugo tiránico. El beneficio es el gran ídolo de la época, al que todas las fuerzas han de prestar servidumbre y todos los talentos deben rendir homenaje. En especial, ambos extremos, degeneración y relajación, son para Schiller como las lacras dominantes de la edad contemporánea

y, sumariamente, ve el espíritu de la época fluctuando entre la barbarie y la laxitud, el libertinaje y la superstición, la rudeza y el malcrío[161].

La destructiva crítica moral que Schiller ejerce contra su tiempo, y sus repetidas referencias al dominio de los prejuicios, todavía tan general, y la obnubilación de las cabezas, no le impiden, sin embargo, calificar esta época —probablemente entroncando con Kant— como la época de la Ilustración[162]. Esto se explica sencillamente a partir del hecho de que Schiller entiende por Ilustración, en principio, Ilustración del entendimiento o Ilustración de los conceptos: para él es un asunto puramente intelectual, mental, de la enseñanza y del saber, teorético-filosófico, y no algo práctico, objetivo e institucional. Por eso, con razón se puede decir de la «época contemporánea» que es «época de la Ilustración». Es ilustrada porque dispone en general de los conocimientos que, como conocimiento de la verdad y del derecho y materiales para la sabiduría, constituyen en sí mismos los fundamentos teóricos necesarios para la realización de la «monarquía de la razón» y cuya difusión debería llevar teoréticamente al desmoronamiento también de los más venerables pilares de la superstición y a echar por tierra el trono de prejuicios milenarios. Así, como el nombre «época de la Ilustración» no afirma nada sobre las instituciones sociopolíticas y, sobre todo, nada sobre la actitud ética y el comportamiento humano de hecho, las personas de esta época pueden seguir siendo en la práctica bárbaros y seguir soportando el yugo de los prejuicios [...] en medio de toda la luz, que asegura un conocimiento más fundamental de la naturaleza, un estudio más profundo de las personas y de sus relaciones.

Mientras que Kant, en 1786, consideró ilustrar una época como una tarea difícil de dominar y, en cambio, la Ilustración

de la persona concreta como algo relativamente fácil, en Schiller pasa exactamente lo contrario. Para él no es un problema la Ilustración de la época contemporánea, porque ya es ilustrada. Para él es más decisiva la respuesta a la pregunta sobre qué es lo que impide a los contemporáneos acoger la verdad, por más clara que brille, y acogerla, por más que convenza vitalmente, y, de acuerdo con esto, sobre cómo debe determinarse la necesidad más urgente de la época. Dedicado a estas cuestiones, Schiller reconoce que a la efectividad práctica de la Ilustración se oponen obstáculos esencialmente subjetivos que él atribuye en general a una carencia de cultura práctica, de convicción ética y de formación del carácter. Junto a esto, sin embargo, la Ilustración es también responsable de su ineficacia práctica, porque es cultura simplemente teorética, una pura cosa de la cabeza, sin participación del corazón. En la medida en que, para Schiller, la superación de esos obstáculos incluye la expresión: Sapere aude, conecta más o menos con Kant, pero inmediatamente vuelve a distanciarse de él porque, según él, ¡sapere aude! no es el lema de la Ilustración, sino que pertenece a la «cultura práctica». De manera diferente también que los filántropos, Schiller se aferra al carácter exclusivamente teorético-filosófico de la Ilustración y busca la clave para superar la crisis de la época en aquello que él denomina ennoblecimiento del carácter independiente de ella. Por eso, define la necesidad más urgente de nuestra época [...] el ennoblecimiento de los sentimientos y la purificación ética de la voluntad [...], porque ya se ha hecho mucho en favor de la Ilustración del entendimiento. Tenemos falta no tanto [...] de luz como de calor, no tanto de cultura filosófica como de cultura estética. Este es para Schiller el instrumento más eficaz de la formación del carácter163.

Al desarrollar su teoría de la «educación estética de la persona» motivada por la crítica de la época, según la cual el «bello arte» también debe crear en favor de la realización histórica de la «monarquía de la razón», Schiller llega a una nueva comprensión de la Ilustración. No se contenta con el reproche incluido en su definición como «cultura simplemente teorética», que todavía se mantenía en el marco de la crítica activista del joven Herder de 1774. Debido a la «necesidad más urgente de la época», solo quiere respetar de ahora en adelante la Ilustración del entendimiento en la medida en que revierta en el carácter. Esto le lleva al duro y desfavorable juicio: la Ilustración del entendimiento, de la cual, como él reconoce, no sin razón se vanaglorian los estamentos más refinados, muestra en conjunto muy poca influencia ennoblecedora sobre las convicciones, y más bien consolida la degeneración a través de máximas, sí, casi ayuda a reducirla a un sistema y a hacerla más incurable. La pretensión de la Ilustración de ser «conocimiento de la verdad» tampoco es negada ahora en el fondo por Schiller. Solo en el punto de vista de la «educación estética» se demuestra para él la verdad puramente teorética como fatal insuficiencia y unilateralidad que, cuando se sitúa de manera absoluta como forma de pensar y se desprecia su necesidad de complementación, hace patente la fuerza con que domina una degeneración en los principios; esto da pie a Schiller para un pronóstico más lóbrego: habrá una opresión que, si en un tiempo la autorizaba la Iglesia, en el futuro la filosofía le prestará el nombre164. A ojos de Schiller, la Ilustración ha participado causalmente en el desgarro y alienación de la persona moderna gracias a su pura intelectualidad y abstracción.

Así, para Schiller, con la Revolución francesa acaba la posibilidad de saludar la Ilustración ilimitadamente como

«progreso de la cultura humana» y, más aún, de considerarla como tarea necesaria. Esto último lo puede ser menos desde el momento en que él no se une a aquellos contemporáneos suyos que elevan el ennoblecimiento de la persona a parte integrante de la Ilustración y consideran efectiva la «verdadera Ilustración» solo cuando colaboran el entendimiento y el corazón. En el lugar de la verdadera Ilustración entra, en Schiller, el estético «ennoblecimiento del carácter» o el verdadero arte165. El título «época de la Ilustración» resulta sospechoso. De esta manera, refleja aquellas tendencias epocales que se multiplican a finales del siglo XVIII en el círculo del «movimiento alemán», muestran un distanciamiento espiritual, rápidamente creciente, de la causa del Racionalismo y empiezan a dar al tema Ilustración la apariencia de algo superado y, en cierta medida, historiográfico [historisches]. A pesar del ámbito de uso histórico estricto que tiene en él, el término tampoco es utilizado todavía por Schiller como concepto individual existencial [geschichtlich], y su carácter epocal, en principio, no es mayor que el del concepto de entendimiento, al cual queda subordinado. Sin embargo, antes de 1800, Schiller se aproximó intensamente —sin ser cuestionado por todos los grandes del «movimiento alemán»— a una comprensión muy perfilada de la Ilustración como fundamento teorético-filosófico del «mundo moderno».

6. La comprensión de la Ilustración por parte del Romanticismo y del Idealismo en torno a 1800

Para el desarrollo de esta comprensión de la Ilustración hay principalmente dos motivos que van a marcar la orientación: 1) la recepción y posterior configuración autónoma de la precisa distinción kantiana entre entendimiento y razón; 2) el «sentido de lo infinito» (Friedrich Schlegel), «de la religión o de la religiosidad» (Fichte), «de la poesía» (Novalis) y una «vida en ideas» (Niethammer) procedentes del sentimiento vital de una nueva generación —transformado y expresado en la crítica y el lamento de la época— y de su «necesidad de restauración de la totalidad» (Hegel). Mientras que aquellos dos conceptos eran utilizados de manera indiferenciada por la mayoría de los contemporáneos de Kant, este los distingue dejando aparte sus particulares intenciones filosófico-trascendentales de manera que antepone la 'razón' al 'entendimiento': define la 'razón' como «suprema facultad de conocimiento», es decir, como capacidad de las ideas o principios y como el pensamiento que sobrepasa la experiencia, apunta al mundo inteligible y, finalmente, tematiza la «totalidad absoluta»; y define el 'entendimiento' como capacidad de los conceptos, categorías o reglas y como pensamiento discursivo-analítico respecto de las cosas finitas, cuyo uso está limitado a la experiencia.

En el curso de la posterior configuración de esta distinción se llega bien pronto a una valoración sumamente crítica del entendimiento, tan-to por parte de la filosofía especulativo-dialéctica, que toma [er-greift] y concibe [be-greift] la razón como órgano, principio y conocimiento de lo absoluto, como especialmente también por parte de la teología romántica del sentimiento, para la cual la religión es esencialmente «cosa del corazón» y, en contraposición al actuar y al pensar, «intuición y

sentimiento» (Schleiermacher), así como, más aún, por parte de las teorías idealistas, para las cuales lo absoluto, la verdad y la unidad indivisa del mundo, solo se puede captar intuitivamente, es decir, solo se puede abrir en la inmediatez de la «intuición intelectual» o de la «intuición estética» mediante el arte. La crítica del entendimiento resulta tanto más crítica cuanto más se consolida y se extiende la concepción de que, bajo el signo del «dominio del entendimiento» en el «mundo moderno», el conocimiento se limita absolutamente al conocimiento de las cosas finitas, y la existencia de todo aquello que no se deja captar [erfassen] con conceptos del entendimiento es negado o contrapuesto como vacía identidad e infinitud sin referencia a la realidad finita. Los diversos críticos idealistas coinciden en considerar el «entendimiento», o la «cultura del entendimiento», como trivial, superficial, menesteroso, frío, vacío, insulso, limitado, unilateral, abstracto, formal, negativo, analítico, separador, diluyente, alienado, mecánico, calculador, productivo-pragmático, utilitarista-eudemonista, puramente terrenal-finito, sin espíritu ni sustancia, abandonado de Dios y otras cosas parecidas.

Respeto a la determinación con que se critica sistemáticamente el intelectualismo [Verstandentum], debe sorprender bastante la escasa atención y la pluriforme utilización del concepto de Ilustración en general. Durante bastante tiempo, parece incluso como si, en la confrontación romántico-idealista con la cultura del entendimiento del siglo XVIII, el concepto de Ilustración no tuviera en absoluto ningún significado fundamental, aun cuando la fórmula «Ilustración del entendimiento», habitual desde hacía decenios —que, a lo sumo, desde Kant ya no se refiere solo al entendimiento como objeto de la Ilustración (genitivus obiectivus), sino también y con más fuerza a la Ilustración operada por el entendimiento

(genitivus subiectivus)—, permite esperar propiamente una crítica inmediata de la Ilustración, por ejemplo, como forma de conocimiento y principio de saber del entendimiento o como actitud del espíritu y concepción de la vida, fundamentada mediante el entendimiento. Esto tiene, sin duda, más causas y depende también de que, alrededor de 1800, el proceso de diferenciación de los conceptos 'Ilustración', 'formación' y 'cultura' ya había avanzado mucho y, sobre todo, el concepto de formación había incluido muchos de los significados que, entre 1780 y 1795, todavía abarcaba o podía abarcar el concepto de Ilustración. En cualquier caso, es significativo que en 1799 el concepto de Ilustración no juegue ningún papel en los discursos Über die Religion [Sobre la religión] de Schleiermacher, quien frente a las vilipendiadas religiones positivas define críticamente la religión natural como la religión iluminada y no ilustrada. Y Wilhelm von Humboldt, en su inacabado tratado de 1796 Über das 18. Jahrhundert [Sobre el siglo XVIII], se desenvuelve muy bien sin el concepto de Ilustración, que solo le era familiar por su maestro Campe y que encuentra repetidamente en sus primeros escritos[166].

A juzgar por las apariencias, Novalis fue el primero que en 1799 aceptó críticamente el concepto en este círculo y, aun creyendo estar en el punto de inflexión de la historia universal, lo clasificó sin ninguna reserva en el contexto de la historia de la incredulidad moderna. Entre los presupuestos inmediatos de esta historia incluye tanto la Reforma como también, sobre todo, aquella filosofía que es el resultado de la forma de pensar moderna, abarca todo lo que se opone a lo antiguo, hace valer el aspecto puramente científico de las cosas y, en el período de la erudición triunfante, especialmente en Francia, se ha convertido en el nuevo sistema del mundo. Sitúa el verdadero inicio de esta historia en la segunda mitad del siglo XVIII y

califica su punto culminante como una segunda Reforma, que había de involucrar primero a Francia por ser la nación más modernizada. Novalis cuenta entre las características principales de la moderna incredulidad la contraposición entre saber y fe y el negocio [Geschäft] —que ha conducido a los desiertos del entendimiento y de la aniquilación de todo lo positivo— de dejar sin poesía, infatigablemente, a la naturaleza, la tierra, las almas humanas y las ciencias, borrando cualquier vestigio de lo sagrado.

Precisamente este «negocio», así lo cree Novalis, ha sido denominado Ilustración por los mismos defensores del «nuevo sistema del mundo», y esto por la luz —según Novalis insensible y fría— que se ha convertido en su preferida [...] debido a su obediencia matemática. Característico de la Ilustración, llevada adelante de manera especialmente profunda en Alemania, le parece a él, tras la reforma de la instrucción pública [Erziehungswesen], el intento de dar a la antigua religión un sentido racional más nuevo y más común, en la medida en que se borre cuidadosamente de ella todo lo milagroso y misterioso. De esta manera, Dios ha sido convertido en un espectador ocioso del gran teatro emocionante que los eruditos representaron, y ha surgido un nuevo gremio europeo: los filántropos e ilustrados que, preferentemente, han ilustrado al pueblo común167. En cualquier caso, Novalis no califica —y esto caracteriza su individualización del concepto— ni la «historia de la moderna incredulidad» ni su fase culminante como Ilustración. Más bien se sirve de este concepto como concepto colectivo para la caracterización de los pensamientos, métodos, acciones e instituciones, a través de las cuales se ha llevado a cabo y se ha consolidado el «negocio» de la «modernización». Ciertamente, esto no tiene lugar mediante una definición exacta, aunque sí tan inequívoca que el

ámbito de uso del término Ilustración queda bien fijado históricamente y en cuanto a su contenido.

Vista a partir de A. W. Schlegel, la exclusividad con la que Novalis refiere el concepto de Ilustración a la «moderna incredulidad» y al sistema de ideas de la filosofía moderna, hostil a la religión, fue por el momento una excepción dentro del círculo de los primeros románticos. Cuando Friedrich Schlegel dicta en 1805-1806 sus Vorlesungen über Universalgeschichte [Conferencias sobre la historia universal], nunca habla de Ilustración, y sí en cambio de formación (especialmente de aspiración a la formación que, en la modernidad, es desde luego meramente natural sin aquel espíritu divino superior ni el alma que eran visibles en el antigua formación), de la creciente ruina moral general, de ausencia de carácter moral de la época moderna, de obsesión destructora de todo lo antiguo, de relajación general y de anarquía. Es verdad que en sus escritos tempranos aparece la expresión Ilustración de manera diferente: una vez, más en el sentido preponderantemente neutro de «inteligencia» [Einsicht], «conocimiento claro», «difusión del saber», «erudición» o «civilización fundamentada sobre el saber y la facultad del entendimiento»; la otra vez, más en el sentido crítico, ligado a la época, de «conocimientos y enseñanzas superficiales, práctico-utilitarios». También rechaza la intención de elevar a Lessing a ideal de la dorada mediocridad, a héroe de la insustancial Ilustración, que tiene tan poca luz como energía. Aun así, estos pasajes todavía no tienen un peso de principio ni una cohesión sistemática168.

Una cosa parecida vale para Fichte, ciertamente con la gran diferencia de que este aprecia de manera expresamente positiva el concepto de Ilustración en el punto culminante de su entusiasmo por la Revolución francesa en el escrito

Zurückforderung der Denkfreiheit [Reivindicación de la libertad de pensamiento] de 1793. Bajo la fascinación de una manera de pensar y de argumentar iusnaturalista, voluntariamente radicalizada, Ilustración tiene en este escrito principalmente el siguiente significado: conocimiento (fundamentado en la libertad de pensamiento sin obstáculos ni límites y en la libre investigación de todo tipo y dirigido, no en último término, a la mejora de la constitución del Estado mediante su progreso gradual) y difusión de la verdad reconocida y útil. Para Fichte, como saber del valor del hombre y de los derechos humanos que va en aumento de forma gradual con el progreso del espíritu humano, la Ilustración apunta, por una parte, a la reducción de nuestra miseria y al aumento de nuestra felicidad y, por otra, remite a aquella iluminación que hace irrupción de pronto y que surgiría si cada cual se ilustrara tanto como pudiera. De esta «iluminación», que junto con «la libertad de pensamiento» configura el punto de referencia absoluto de su comprensión de la Ilustración en aquel momento, puede decirse que es esencialmente un conocimiento inteligible que permite el acceso a un mundo diferente y completamente nuevo y se extiende más allá de la fuerte iluminación [Beleuchtung], que tuvo lugar sobre las ciencias especialmente desde hace una década, y que, en el fondo, no puede ser mesurada con medidas «terrenales». Quizás a partir de aquí se explica por qué Fichte acentúa a la vez expresamente la (finalidad) supraterrenal de la Ilustración169.

Fichte no prosiguió este pensamiento como idea de una determinación, en última instancia especulativa, de la finalidad de la Ilustración y, más tarde, renunció a un uso del término análogamente preciso. Ni en su polémica contra Nicolai (1801), que supera con mucho en cuanto a sarcasmo mordaz aquella de Schiller y Goethe en los Xenien [Epigramas], ni tampoco en su

confrontación, más concentrada y a la vez más popular, con el intelectualismo [Verstandestum] y el espíritu del siglo XVIII, en las lecciones de 1804-1805 sobre Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [Los rasgos fundamentales característicos de la edad contemporánea], utiliza ni siquiera de modo alusivo el concepto de Ilustración como categoría epocal, concepto de movimiento o de sistema. Resulta significativo que la expresión Aufklärerei aparezca críticamente en el Anti-Nicolai170. Esto es todavía más sorprendente porque Fichte, en estos escritos, coincide en más de un punto y de manera estrecha con la presentación crítica de la filosofía del entendimiento y del movimiento espiritual del siglo XVIII, que Hegel desarrolla expressis verbis con el título «Ilustración».

Sin ninguna duda, el 'entendimiento' es el concepto clave de su análisis —de filosofía de la historia y de carácter crítico con su tiempo— de la tercera época de la historia de la humanidad, que se inicia antes del siglo XVIII e incluye la «época contemporánea». Debe ser un concepto que, especialmente como entendimiento humano sano, sirve de medida de todo el pensamiento y opinión para esta época, razón por la que esta se muestra como época de la absoluta indiferencia respeto a toda verdad y, comparada con las otras épocas, la única que es absolutamente contraria al sentido común, en cuanto al contenido. Tampoco en las Reden an die deutsche Nation (1807-1808) [Discursos a la nación alemana] introduce Fichte ni en sentido positivo ni negativo el concepto de Ilustración como concepto bien perfilado histórica o sistemáticamente, aun cuando aquí habla repetidamente de juicio claro, claridad, impulso a la claridad, aspiración de la época [...] a desterrar los sentimientos oscuros y a otorgar la soberanía solo a la claridad y al conocimiento. Solo en un pasaje utiliza el término Ilustración de manera significativa. Dice así: Ilustración del

entendimiento, que calcula solo sensitivamente, fue la fuerza que superó la conexión de una vida futura con la actual mediante la religión y, a la vez, también otros recursos complementarios y representativos de la manera ética de pensar171. La referencia inmediata de esta frase a la tercera «época cardinal» es patente; pero él no alude en sentido negativo a la Ilustración como tal, sino a la unidad conceptual «Ilustración del entendimiento que calcula solo sensitivamente» (genitivus subiectivus), que como el compositum 'Ilustración del entendimiento' también puede constituir una unidad formal. Junto a ella aparece una unidad conceptual concebida positivamente, «Ilustración de la razón», pensable de manera absolutamente lógica y que Fichte tampoco excluye de manera definitiva en ninguna parte.

Junto a los representantes del Romanticismo y del Idealismo, que en sus confrontaciones con el intelectualismo [Verstandestum] y del «espíritu de la cultura moderna» no hacen ningún uso, tampoco sintomático, del concepto de Ilustración, hay otros en los cuales este se desplaza, ya relativamente pronto, hacia el centro de su interés filosófico y crítico con su tiempo o, de manera progresiva, va ganando importancia en cuanto a los principios.

Inmediatamente después del inicio de los años que pasaron juntos en Jena, parece que Hegel y Schelling utilizan todavía el término Ilustración más en el sentido de su significado neutral y distinguen exactamente entre Ilustración y Aufklärerei. Aun así, cuando Hegel habla, en 1802, polémicamente de la Aufklärerei berlinesa y, desde el punto de vista de la filosofía especulativa, la caracteriza entre otras cosas como la forma más trivial de razonar [Räsonieren] sobre la humanidad y la moralidad, como chismes vanidosos y vacíos, esta Aufklärerei no solo se refiere principalmente al mismo círculo de ilustrados

berlineses, contra el cual una década antes —ciertamente por otras razones— había polemizado Zimmermann, sino que sobre todo se determina la relación entre Aufklärerei e Ilustración de modo tal que la primera es, a lo sumo, la forma más superficial y trivial de la última. Lo que Hegel, por aquel entonces, entiende críticamente por Ilustración lo muestra esta frase: la Ilustración expresa ya en su origen, en sí misma, la infamia del entendimiento y su vanidosa elevación por encima de la razón. En este pasaje, Ilustración es para Hegel en primer lugar idéntica con el estilo [amanerado] de hacer populares, o propiamente vulgares, todas las ideas filosóficas y de elevar a sistema esta trivialización.

Al centro de su comprensión de la Ilustración conducen las discusiones filosóficas críticas, en las cuales interpreta la Ilustración como la forma científica característica y el método de la actividad y efectividad del entendimiento, al que califica como capacidad de limitar, calcular y situar todo lo ideal bajo la finitud, y cuyo «reino», de acuerdo con su juicio, se fundamenta en el principio de que lo finito es absoluto de por sí y la única realidad. Por eso, según Hegel, el carácter fundamental [...] de la Ilustración es la oposición absoluta de lo infinito y de lo finito, a través de la cual lo eterno, divino, absoluto, el objeto de la auténtica religión y la absoluta verdad del ser son declarados nada, lo bello se convierte absolutamente en cosas, la floresta en maderas, las imágenes en cosas, [...] y [...] ficciones, y cualquier relación con todo esto aparece como un juego ilusorio o [...] como superstición172.

Schelling coincide completamente con Hegel en la valoración negativa del entendimiento; y por entendimiento común se refiere en especial al entendimiento configurado a través de la cultura falsa y superficial como el razonamiento [Räsonieren] insípido y vacío [...] que, en la época moderna, se

ha exteriorizado particularmente mediante la degradación de todo aquello que descansa sobre las ideas. A diferencia de Hegel, sin embargo, en el fondo considera una arrogancia que este vacío de ideas, al cual se opone normalmente la filosofía, se autodenomine Ilustración. Por eso, en general evita utilizar la expresión para designar aquella orientación en la ciencia que tiende a elevar el entendimiento común a árbitro en las cosas de la razón. Como apropiado concepto de orientación prefiere utilizar, en cambio, el de Aufklärerei. Para él, este es propio de la época moderna, aun cuando la formulación operaciones de la moderna Aufklärerei se acerque a la conclusión de que Schelling piense, aquí, en los sofistas griegos como representantes de la más antigua Aufklärerei. Aquellas operaciones que, con ayuda de la denominada sana exégesis, de una psicología ilustradora y de una moral lánguida, alejan todo lo especulativo y lo subjetivo-simbólico mismo del cristianismo, preferiría calificarlas más bien como Aufklärerei. Ello no obstante, tampoco faltan en Schelling, en 1802-1803, referencias explícitas a su disposición a entender por Ilustración, en el sentido concreto-histórico, sobre todo la elevación, representada por Voltaire, del entendimiento común humano, del instrumento de los asuntos puramente mundanos, para el juicio de los asuntos espirituales y el librepensamiento, idéntico a esta elevación. De acuerdo con esto, tampoco incluye directamente en la Ilustración la teología alemana de su tiempo, sino que irónicamente la ve caracterizada por la síntesis de la alianza alterna entre cristianismo e Ilustración, donde la Ilustración prometía mantener la religión, en la medida en que también ella quisiera hacerse útil173.

7. El contraconcepto de Ilustración «moral» de Salat y el concepto de Ilustración histórico-negativo de Niethammer

En 1802 la crítica de la Aufklärerei de Schelling y, especialmente, de Hegel se concentró repetidamente en el teólogo y pedagogo católico Jakob Salat. Para Hegel, era el profeta de la trivialidad y de la superficialidad en Baviera; le imputaba la intención de introducir la Aufklärerei berlinesa174. Salat se había distinguido en 1801 por su extensa contribución a la problemática de la Ilustración, con la que, siguiendo la línea intermedia representada por Schaumann en la discusión sobre la Ilustración de los años noventa, quería fundamentar la necesidad de la auténtica Ilustración para la más amplia formación de la humanidad y la realización de la cultura superior, así como describir las características esenciales o presupuestos de la auténtica Ilustración. Le guiaba la intención de defender la Ilustración tanto contra los ataques y sospechas de los oscuros enemigos de las luces y del oscurantismo como preservarla de los peligros de la Aufklärerei y rechazar las pretensiones de los ilustradillos [Aufklärlinge]. En la segunda edición de 1804, además, se ocupó de la crítica romántico-idealista de la Ilustración. Lo que hace digno de consideración a Salat es: 1) el intento de fundamentar, sobre el suelo de la filosofía «moderna» de Kant, es decir, en la salida del puro principio moral, la «auténtica Ilustración» como Ilustración moral en el sentido de una determinación ética de la finalidad; y 2) el esfuerzo de concebir el concepto de Ilustración como una categoría antropológica válida atemporalmente y como un concepto moral referido al futuro para, de esta manera, mantenerlo abierto a la perspectiva de un proceso de formación que en Europa se cuenta por siglos y en todo el mundo, por milenios.

En este contexto se encuentran también sus críticas a Hegel y a Schelling, a los que reprocha no distinguir entre Ilustración y Aufklärerei y condenar toda Ilustración. En cuanto al contenido, Salat comparte todavía la crítica idealista de la Ilustración en muchos puntos, solo que su objeto, según él, no es la auténtica Ilustración, sino la Aufklärerei o, a lo sumo, la Ilustración a medias, unilateral y negativa. Así, por ejemplo, habla de la Aufklärerei anticristiana (a lo Voltaire) [...], define el espíritu de la incredulidad [...] como hijo de la Ilustración a medias, unilateral, y considera la expresión de Schelling Ausklärung [sic] adecuada contra la Ilustración negativa [...] en el tono de la parodia. Salat coincide con los idealistas incluso en la opinión de que el producto del simple entendimiento es siempre únicamente Aufklärerei. Cuando declara categóricamente que Ilustración, como Ilustración, es cosa del entendimiento, no del corazón, porque se ilustra el entendimiento, no la voluntad ni el corazón, ciertamente esta no es para él una afirmación sobre «la auténtica Ilustración», sino sobre «la Ilustración como tal»175.

Evidentemente bajo la influencia de la kantiana determinación «negativa» de la Ilustración, para Salat la Ilustración «como tal» significa fundamentalmente un conocimiento de la verdad, que presupone el error, el engaño o el autoengaño; por tanto, es esencialmente diferente de lo que se denomina adoctrinamiento, enseñanza o simple conocimiento de la verdad, en la medida en que estos necesariamente tienen como presupuesto solo la ignorancia o la simple falta de verdad. Según su enunciado, esta forma de conocimiento de la Ilustración como función del entendimiento es constitutivamente de tipo crítico-negativo y más apropiado para liberarnos de los errores que para enriquecernos con nuevas verdades. Así, por fuerza, está expuesta a todos los peligros,

que van unidos a la cultura del entendimiento como tal. Para prevenir estos peligros, que van desde el escepticismo y la burla, pasando por la incredulidad y la indiferencia, hasta la completa inmoralidad, el fanatismo extremo y el afán destructivo, y acreditar a la Ilustración como fuerza positiva del progreso de la sabiduría y de la humanidad, Salat se esfuerza por demostrar de la manera más solícita que: 1) la «Ilustración como tal» todavía no es la «auténtica Ilustración»; 2) la Ilustración no es una finalidad en sí misma ni tampoco tiene ningún valor absoluto, sino que su meta suprema (es) siempre la cultura ética, en sentido amplio, en la medida en que abarca todo lo verdadero, bueno y bello; 3) todavía hay una cosa más elevada que el pensar y el saber y que lo verdadero no se puede captar solo con la cabeza; 4) la formación del entendimiento [...] solo (es) un medio para la realización (cada vez más pura y completa) de la ley ética; y, en consecuencia, 5) la Ilustración auténtica, permanente y [...] que realmente hace feliz, desde la perspectiva real y, por lo tanto, está moralmente condicionada por la materia. «Ilustración auténtica» es, pues, sobre todo Ilustración moral, porque está basada en el fundamento de la eticidad y, para ella, solo lo moral —no lo intelectual— es absolutamente bueno. Por eso, a menudo empieza con una reforma moral de la persona o exige del auténtico ilustrado un elevado grado de formación ética. Como operación del conocimiento se somete a la ley ética y sigue al primado de la razón pura práctica. De esta manera, según Salat, dispone de todos los presupuestos formales y principios apriorísticos, que son necesarios tanto para purificar de errores el entendimiento, como también para preservar el corazón contra la influencia de estos errores y ser una Ilustración positiva, que ponga la verdad en el lugar del error176.

La intención de Salat de legitimar, de forma tanto universal como normativamente válida y con la ayuda de la filosofía moral kantiana, la «auténtica Ilustración» como «Ilustración moral», encontró en el periodismo de la época un vivo eco y, así, resultará especialmente fehaciente para la continuidad de la discusión sobre la Ilustración que, iniciada en los años ochenta y bajo la influencia de Kant en los noventa, acabará siendo filosófico-moral o, mejor, moral-pedagógica. Pero él no podía hacer nada contra la tendencia, que ya había o estaba surgiendo en el círculo del Idealismo alemán y del Romanticismo, a interpretar la Ilustración, por una parte, como una actitud indiferente, negativa o crítica respecto de la religión y, por otra, en el sentido históricamente determinado, como la filosofía del entendimiento más moderno y reciente o como el intelectualismo moderno sin más.

Prescindiendo de la Phänomenologie des Geistes [Fenomenología del espíritu] (1806), un ejemplo relativamente temprano y especialmente significativo de lo que acabamos de decir es F. I. Niethammer, que en 1808 perfila el término Ilustración directamente como concepto de la cultura negativa y del movimiento hostil al espíritu del siglo XVIII. En el escrito Der Streit des Philanthropismus und Humanismus [La disputa del filantropismo y del humanismo], con el cual acuñó el concepto 'humanismo', analiza de forma preliminar la manera de pensar dominante de la época y las bases de la nueva época formativa, que comienza en Alemania con Federico II. Junto con la promoción de todo lo útil para la praxis, el gran reformador de su tiempo también proporcionó a las ciencias una nueva vida y una nueva forma. De él igualmente partió el impulso que produjo poco a poco una reforma total de la cultura teutónica. Niethammer no deja de ensalzar, por esta reforma total tan respetada por él, el tiempo de Federico II

como época de una revolución del espíritu muy necesaria y sumamente benéfica, mediante la cual ha sido proscrito el espíritu de la desidia y de la especulación ociosa, se ha hecho tambalear el reino de la superstición, se han roto las cadenas de la autoridad supranaturalista de la literalidad, se ha despertado la fuerza latente y se ha liberado el pensamiento. Esta característica recuerda, especialmente en la parte final, a Kant y, anticipadamente, pone de manifiesto el concepto de Ilustración de Troeltsch. Sin embargo, sintomático de la comprensión de la Ilustración de Niethammer es que no relaciona el nombre Ilustración con estos extraordinarios méritos de la época, sino con aquellos acontecimientos que le dan pie a calificar la misma época como el momento en el que el espíritu terrenal ha iniciado entre nosotros su dominio pernicioso. Con esto se refiere, sobre todo, a las consecuencias del «espíritu terrenal» sobre el ámbito puramente espiritual del saber, debido a las cuales la religión ha sido rebajada a moralismo vulgar, la filosofía a sincretismo y materialismo, la sabiduría del mundo (Weltweisheit; filosofía) a sabiduría terrenal (Erdweisheit), la ciencia a agitadora del pulso (Pulsmacherei). Precisamente este retroceso de la verdadera religión —junto con los evidentes progresos de la múltiple formación— y del concomitante odio contra todo aquello puramente espiritual e ideal en el arte y la ciencia, a través de las cuales además toda elevación sobre lo terrenal es difamado como credulidad mística, todo lo que vive en las ideas es ridiculizado como entusiasmo [Enthusiasterei]: todo esto, y solo esto, es según Niethammer lo que hay bajo el nombre de Ilustración. Este es el lado oscuro de aquel extraordinario período de desarrollo de la cultura teutona; y si para Niethammer todavía pudiera aumentar la valoración negativa

del fenómeno cultural histórico Ilustración, sería como verdadera des-espiritualización de la nación177.

8. La idea cristiana de la Ilustración de Friedrich Schlegel

Como muy tarde a partir de 1812 confronta Schlegel la formación de la Antigüedad y la Ilustración de los tiempos modernos, y considera que esta está determinada por la enfermedad general del siglo, la falsa filosofía, [...] el tejido de abstracción de la filosofía de la razón y el despotismo de la razón, así como por la denominada doctrina ética pura, admitida como la cumbre de la Ilustración. Sin embargo, a pesar de varios enunciados en este sentido, entre 1812 y 1822, en Schlegel el concepto de Ilustración ni se concreta en el concepto histórico de sistema o de época, ni lo considera puramente negativo. ¡Al contrario! Después de que, ya en 1812, se había referido al abuso producido con la consigna general «Ilustración» y había dejado claro el sentido totalmente diferente del pensamiento libre y de la Ilustración en Lessing, comparado con el de Basedow, Nicolai y Weishaupt178, en 1828 emprende la tarea de rehabilitar el concepto de Ilustración a partir del punto de vista cristiano. Conectando parcialmente con su uso lingüístico neutro en torno a 1800, distingue: 1) entre un concepto de Ilustración general y otro histórico; y 2) respecto de su aparición histórica, entre verdadera y falsa o real e inauténtica Ilustración. Ahora, para su comprensión de la Ilustración es absolutamente fundamental la certeza de que en el concepto de Ilustración, si se entiende de manera pura, [...] no hay nada censurable o que combata el cristianismo; más bien lo contrario: el mismo cristianismo es la verdadera Ilustración, de acuerdo con el concepto que de esta nos señala la Sagrada Escritura: a saber, aquella luz de la luz eterna, que [...] originalmente era también la vida de las personas, [...] y en la cual deben volver a encontrar de nuevo su vida. Como muchos de los enemigos «conservadores»-

antirrevolucionarios del «progreso» político-religioso de los años noventa, Schlegel tampoco está dispuesto a aceptar el concepto de la Ilustración según el abuso y el uso contrario que se ha hecho en el último siglo. Él considera deber suyo procurar que, junto con la falsa Ilustración y el incorrecto concepto de la misma, no se olvide la verdadera idea, que es puramente cristiana.

De esta idea de la Ilustración extrae Schlegel el principio históricamente efectivo de la Ilustración. Considerada como objeto de la experiencia histórica y fenómeno temporal, la Ilustración es el movimiento espiritual predominante en Europa desde principios del siglo XVIII hasta la Revolución. El concepto histórico de Ilustración de Schlegel es, pues, sin lugar a dudas un concepto de movimiento que, además, contiene todos los rasgos de un concepto epocal, por más que para designar la histórica época de la Ilustración como época de su influencia dominante utiliza el compuesto época de Ilustración o combinaciones y acomodaciones sintácticas similares.

Schlegel deduce a partir de la historia [historisch] el nuevo principio de la Ilustración, como la fuerza que todo lo vivifica y todo lo mueve en el siglo XVIII, a partir del protestantismo del saber, al que reprocha tener un carácter negativo, dada su negación racionalista de la revelación sagrada y de la exclusión de todo lo superior, sobrenatural y suprasensible también en la persona humana. Aun así, no tiene en absoluto la intención de juzgar negativamente la época histórica de la Ilustración en conjunto. Bien al contrario, una y otra vez pone de relieve la manera de obrar negativa de la Ilustración y, rechazándola totalmente, ilumina la correlación entre negación, delirio de innovación, irreflexiva celeridad o, con otras palabras, racionalismo en cuanto espíritu de la negación general y espíritu de la innovación revolucionaria, por una parte, y

revolución de la incredulidad, ateísmo, destrucción política, espíritu estatal anticristiano, así como la idolatría política y, por otra, la libertad completamente separada de Dios y de cualquier fundamento de la fe y de la vida. Sin embargo, semejantes aseveraciones y juicios no pueden caracterizar ya el fenómeno histórico global 'Ilustración' porque Schlegel 1) está convencido de que no ha habido ningún movimiento espiritual 'Ilustración' uniforme y completamente cerrado en sí mismo, sino solo un movimiento compuesto de la manera más diversa y que abarca las más diversas manifestaciones particulares; y 2) no rechaza la negatividad como tal, sino solo la negación sin ningún fundamento positivo y firme. Condena sin reservas solo la Ilustración que ha tomado una dirección decididamente irreligiosa y se ha convertido en infinitamente destructora. Pero, de esta Ilustración y, más aún, de cualquier Ilustración apasionadamente aniquiladora se dice a la vez no solo que no es la Ilustración, sino que no puede ser considerada en absoluto como auténtica y verdadera Ilustración. En este sentido, por ejemplo, el neologismo es, según él, una falsa Ilustración teológica y califica la revolución de la incredulidad consumada en el sistema natural francés del ateísmo, es decir, el materialismo, y asimismo a Rousseau como representantes de la luz inauténtica de una falsa Ilustración. En cambio, considera como manifestaciones y consecuencias necesarias y saludables de la Ilustración los descubrimientos de la ciencia natural, las mejoras de los conocimientos prácticos y de las artes, la refutación y remoción de prejuicios dominantes por todas partes y los progresos de la industria y de la cultura del espíritu. Aunque en el siglo XVIII el proceso de civilización hace progresos y conduce a la mejora de las relaciones vitales humanas, sin tomar al mismo tiempo una dirección irreligiosa y liberal peligrosa u hostil a la manera de pensar cristiana y al

principio estatal cristiano, en la perspectiva de Schlegel se muestra la luz de la «Ilustración real» y cree poder reconocer la luz divina y verdadera también en la ciencia y en su progreso en el ámbito de la formación espiritual. Esta es también la razón por la cual, según él, la Ilustración rusa es modelo de Ilustración positiva, especialmente la nueva cultura iniciada con Pedro el Grande y el sólido fundamento de la verdadera Ilustración del pueblo179.

La «idea de la Ilustración» cristiana también resulta normativa, en última instancia, para el concepto histórico de Ilustración de Schlegel. En el marco del fenómeno temporal Ilustración, solo se reconoce como Ilustración verdadera, auténtica y real aquello que, de una manera u otra, es compatible con aquella idea supratemporal. La historización que hace Schlegel del concepto de Ilustración se reduce a la limitación temporal exacta de su ámbito de uso, cuyos criterios materiales, a lo sumo, se extraen parcialmente de la realidad histórica.

9. El concepto histórico-sistemático de Ilustración de Hegel

Dentro del Idealismo alemán Hegel fue el primero en desarrollar de manera plena y metódica la posibilidad de una historización sistemática del concepto de Ilustración y propiamente también el único que la llevó a término de manera consecuente desde la perspectiva específica de historia del espíritu. El carácter histórico del concepto de Hegel supera, cuando menos, el esfuerzo de Schlegel, por lo demás no alcanzado en este ámbito, en cuanto a intensidad filosófica y universalidad en el sentido de filosofía de la historia. En 1822, para Hegel la Ilustración es algo [...] anticuada [antiquiert]180, y así es como la peculiaridad de su comprensión de la Ilustración encuentra expresión de manera evidente. Sin embargo, Hegel no llega a considerar la Ilustración como algo completamente envejecido y pasado, ni a identificarla plenamente con las características empíricas demostrables del fenómeno temporal Ilustración iniciado en el siglo XVIII. Su comprensión particular de la Ilustración se muestra incluso como muy estratificada, complicada y marcada por un montón de puntos de vista diferentes. Esto se refleja también en la dimensión cambiante de su historización. Esta historización es más fuerte cuando Hegel presenta y analiza la Ilustración desde puntos de vista de la filosofía de la historia, de la historia de la filosofía y fenomenológicos como «eslabón en la formación del espíritu universal», «forma de la conciencia y de un mundo» así como «forma de la filosofía» en conexión tanto con «la historia de la formación de la conciencia respecto a la ciencia» como con «el desarrollo (histórico-universal, que progresa gradualmente a través de una serie de formas) de la conciencia del espíritu respecto de su libertad y de la realización producida por esta conciencia». Frente a esto, el carácter histórico de la

Ilustración disminuye más cuando Hegel, bajo puntos de vista crítico-temporales y crítico-sistemáticos, combate la Ilustración como cosmovisión, doctrina del conocimiento y forma de pensar universal e históricamente mediada del entendimiento, y fundamenta su propia posición como una «filosofía de la reconciliación» (para la cual la Ilustración, esa vanidad del entendimiento [...] es la adversaria más furiosa de la filosofía) en la crítica de la Ilustración o, más exactamente, en el doble enfrentamiento contra Ilustración y pietismo, filosofía de la reflexión y teología del sentimiento, pensamiento abstracto y mera piedad del corazón. Finalmente, en su crítica de la época, la orientación negativa de la Ilustración contra la religión y el conocimiento sustancial de Dios es para Hegel, además, el único de los principios temporales, que con más fuerza divisa el mal de la época, provoca la discordia y el desgarro del «mundo moderno» y personifica aquel punto de vista que él considera el último escalón de la humillación de la persona181. A pesar de la tendencia de Hegel, reforzada en los años 1820 pero nunca del todo llevada a término, de limitar al siglo XVIII el uso del concepto de Ilustración como concepto individual, y a hablar en sentido general de racionalismo, cuando quiere definir la manera de pensar formal y la doctrina de la verdad abstracto-finita del entendimiento182, en su visión de la prueba de su historicidad, lograda desde la perspectiva de la historia del espíritu, no se ve refutada por el hecho de una persistente actualidad de la Ilustración. Para Hegel, en cuanto estadio de formación y principio configurador del espíritu, forma parte definitivamente del pasado: el espíritu vivo la ha abandonado, ha desenmascarado esa «forma de su configuración», ha sobrepasado ese «estadio» y se ha elevado a una «nueva formación».

No es fácil responder a la pregunta sobre qué constituye, en Hegel, el concepto de Ilustración como concepto individual histórico además de su identificación con la ilustración del entendimiento. Hegel no actúa esquemáticamente en el uso del concepto de Ilustración. Diferentes puntos de vista, que en parte se corresponden con las formas especiales de aparición del fenómeno histórico global «Ilustración», pueden conducir en cada caso a diferentes síntesis y valoraciones de las características constitutivas de la Ilustración. A partir de aquí se explica también por qué en sus Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [Lecciones sobre la historia de la filosofía], trabaja con dos conceptos de Ilustración: uno restringido y otro más amplio y, a la vez, relaciona el amplio con un concepto general que, en cierta medida, representa el concepto fundamental Ilustración desde la perspectiva de historia del espíritu, pero sin explicarlo explícitamente. Así, Hegel define la filosofía alemana del siglo XVIII antes de Kant, especialmente en la medida en que no es metafísica wolffiana, [...] con la expresión Ilustración; en cambio, refiriéndose a la filosofía francesa de ese mismo tiempo, habla de otra forma de Ilustración, lo que significa que esta última no es evidentemente la Ilustración alemana. A su vez, esta se explica así: lo que se ha denominado filosofía francesa (Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot...) se ha presentado en Alemania como Ilustración. Para completar la complicación de su formación del concepto, Hegel desarrolla fenomenológicamente su concepto filosófico fundamental de Ilustración precisamente según el ejemplo de esta filosofía francesa y de su radicalización en el materialismo y el ateísmo. Del mismo modo, la filosofía francesa del siglo XVIII le sirve casi en exclusiva como fundamento de su justificación dialéctica y apreciación de la Ilustración desde el punto de

vista de la filosofía de la historia. A diferencia de la Ilustración alemana, sobre la cual Hegel en general emite juicios desfavorables, aquella le resulta digna de admiración por las consecuencias, la energía espiritual y la fuerza conceptual, con que defiende el punto de vista de la negación y se opone a la existencia, la fe y todo poder de la autoridad183.

Es relativamente fácil precisar el ámbito temporal de uso del concepto en el sentido de filosofía de la historia. Como orientación dominante del espíritu, según Hegel, la Ilustración corresponde a la nueva época que hace su aparición en la realidad con Federico II, llega hasta la Revolución francesa y que él denomina tiempo de la Ilustración, período del entendimiento ilustrado, época del racionalismo, pero a menudo también sencillamente Ilustración. En el último caso utiliza por primera vez la expresión de manera concluyente como concepto histórico [historisch] de época, de orientación y de sistema a la vez. Las características más importantes de este concepto se deducen de su relación con el principio del protestantismo y con el principio del pensamiento. Hegel compendia ambos principios también en el principio del mundo moderno que, según él, empieza con la Reforma. Con esto entiende sobre todo la obstinación [...] de no querer reconocer en la convicción nada que no haya sido justificado por el pensamiento, y la exigencia del espíritu libre de que la persona solo crea lo que sabe, de que su conciencia ha de ser inviolable como una cosa sagrada. Estas formulaciones, y más todavía su ulterior explicación, recuerdan inequívocamente las definiciones y explicaciones del concepto de Ilustración dadas por Wieland, Kant, Bahrdt y Riem, entre otros. Aun así, Hegel no reconoce ambos principios como propios de la Ilustración y niega con energía que encarnen el «principio del mundo moderno», porque la Ilustración solo incluye este de manera sumamente

unilateral. En efecto, esta elevó el «principio del pensamiento» a criterio absoluto contra toda autoridad de la fe religiosa, de las leyes positivas del derecho, especialmente del derecho político y, así, con su defensa del dominio de la razón logró grandes beneficios para el progreso histórico universal, que Hegel aprecia ampliamente. Aun cuando aquel principio apareció en ella de manera abstracta y su contenido fue propuesto solo como finito: la Ilustración proscribió y aniquiló todo lo especulativo de las cosas humanas y divinas. Y de lo que esta ha hecho pasar por razón vale decir que no es lo que hay que entender por razón, sino lo que se ha de llamar entendimiento. Aunque Hegel no deja de iluminar las conquistas de la Ilustración y de comprobar su profundo derecho histórico —precisamente su derecho como pensamiento frente a la irreflexiva religiosidad del sentimiento —, su formación sistemática del concepto no está determinada de forma decisiva por las conquistas, sino por los perjuicios e insuficiencias de la Ilustración. Para mostrarlo, siempre es esencialmente decisiva su relación con «lo absoluto», de acuerdo con el principio del saber absoluto logrado por Hegel a partir del movimiento dialéctico del mismo espíritu vivo, finito-infinito. Así, la finitud del pensamiento solo es una de sus características constitutivas en cuanto que crea un universo del conocimiento y un reino de la verdad, fuera del cual se coloca a Dios, de manera que el punto de vista de lo finito es considerado como algo último, Dios como un más allá fuera del pensamiento184.

En la medida en que Hegel entiende por Ilustración solo la Ilustración alemana, su formación crítica del concepto se concentra en la trivialidad y superficialidad del saber y en la aridez sin contenido de la Aufklärerei; para él Ilustración es esencialmente un apéndice, una forma más débil de la filosofía

francesa del siglo XVIII que combatía las ideas sin espíritu, con razonable seriedad y con el principio de la utilidad. En 1828 observa que para los defensores de esta Ilustración, aún desprovistos de toda originalidad autóctona, se trataba de introducir también en Alemania los fundamentos del deísmo, de la tolerancia religiosa y de la moralidad, que Rousseau y Voltaire habían elevado a forma de pensar general de las clases superiores en Francia. A diferencia de Francia, donde la elevación o rebelión del pensamiento se había dirigido sobre todo contra el estamento eclesiástico y se había anexionado todo lo que tenía genio, talento y generosidad, en Alemania la Ilustración había encontrado en este estamento sus colaboradores más activos y efectivos, aunque aquí se gestionara el negocio de la Ilustración en la esfera de las clases medias, y había entrado en oposición hostil, escarnecedora y atormentadora contra todo lo que se presentaba procedente del genio, del talento, de la solidez del espíritu y del ánimo. En 1828, como en 1802, para Hegel la quintaesencia de la Ilustración es la Ilustración berlinesa, en la cual incluye sobre todo a Nicolai, Mendelssohn, Teller, Spalding, Zöllner, el colectivo de la Allgemeine deutsche Bibliothek y, como próximos, a Eberhard, Steinbert y Jerusalem, entre otros. De la Ilustración extrae con toda claridad una corona de individualidades originales, que ciertamente estaban de acuerdo con los berlineses favorables a la libertad del espíritu, pero que acogían con independencia el gran impulso proveniente de Francia y que fueron atacados y desprestigiados de la manera más hostil por aquellos. Entre estas individualidades marcadas por el sentimiento o conciencia del infinito, Hegel cuenta expresamente a Kant, Hippel, Hamann, Herder, Wieland, Goethe, el Schiller tardío, Fichte y Schelling entre otros, además de Jacobi y, no el último, Lessing185.

Con esta comparación formula Hegel puntos de vista que son, en conjunto, característicos de la crítica idealista-romántica de la Ilustración y, más tarde, en la comparación histórico-espiritual de «Ilustración occidental» y «movimiento alemán», quedarán marcados tanto de manera eficaz como esquemática. Sin embargo, la comprensión hegeliana de la Ilustración no se puede fijar en semejante esquema. Resulta sumamente flexible186 y, una y otra vez, varía fundamentalmente a través de elementos, factores y perspectivas históricas y sistemáticas, lógicas y críticotemporales, histórico-universales e histórico-filosóficas, generales y particulares, humanas y nacionales, especulativas y empíricas. Ciertamente, todas estas variaciones del concepto tienen en común que su contenido de sentido está mediado históricamente y son formas de manifestación de la Ilustración moderna del entendimiento.

VI. RASGOS FUNDAMENTALES Y ASPECTOS DE LA COMPRENSIÓN DE LA ILUSTRACIÓN EN EL SIGLO XIX

1. Característica general

Pese a no pocas divergencias en puntos concretos, lo que el Romanticismo y el Idealismo, a través de su delimitación sistemático-histórica del campo de significación de la Ilustración, han aportado a la formación del concepto individual histórico Ilustración, ha sido de una precisión y tenacidad no logradas hasta entonces. La intención, realizada de manera consecuente en el resultado global, de delimitar en general la Ilustración como movimiento y forma espiritual epocal de la modernidad, es decir, como cosmovisión, forma de pensar y actitud del espíritu racionalista-finita, dirigida contra toda tradición histórica y autoridad externa, en definitiva «irreligiosa», del siglo XVIII y poner de manifiesto, desde la perspectiva de la filosofía de la historia, su carácter abstractamente emancipador, es, no solo dentro «del movimiento alemán», un testimonio de la extraordinaria fuerza conceptualizadora de la comprensión romántico-idealista de la Ilustración en las primeras décadas del siglo XIX. Sin embargo, su influencia sobre el uso lingüístico general fue muy limitada hasta más allá de la mitad del siglo XIX; además, este uso está marcado por las discusiones sobre el contenido de significado y el ámbito de uso de la Ilustración que se parecen a las de inicios del siglo XVIII, cuando no las prosiguen directamente. Esto es válido, en especial, respecto de la cuestión que ocupa el primer plano: la delimitación de la verdadera y la falsa Ilustración. A lo largo del tiempo se multiplican las voces que hacen referencia a la pluriestratificación inherente a la Ilustración, distinguen entre conceptos de especie y de clase, significados principales y secundarios, formas de uso generales y especiales, y dejan claro que el desarrollo de la utilización del término conduce, por una parte, a la configuración y

consolidación de la Ilustración como concepto de conocimiento, de enseñanza y de saber general-abstracto y neutro en cuanto a contenido y valor y, por otra, de aquí extrae [abhebt] la Ilustración como concepto de época, de sistema y de orientación, en el sentido más estricto o históricoconcreto; por eso estas voces no pueden imponerse hasta la mitad del siglo XIX y conseguir una clarificación del concepto universalmente admitida, a través de la cual se libere por completo el concepto histórico de Ilustración. Para la comprensión global de la Ilustración de este tiempo resulta fundamental la conexión entre los aspectos generales-abstractos y los especiales-concretos de la Ilustración. O bien —como en la mayoría de léxicos del Vormärz [período alemán entre 1815 y la Revolución de 1848]— el significado histórico del concepto de Ilustración no queda en absoluto registrado y se distingue entre el significado general y el especial de la Ilustración, entre una Ilustración general que debe difundir conocimientos absolutamente importantes para toda persona y, por esto, debe ser accesible para todos; y otra especial que consiste en que cualquier estamento sea instruido de manera suficiente en aquello que se requiere para la perfección de su actividad profesional. O bien, por el contrario, el significado histórico se compara con el supuesto significado general como la quintaesencia de la verdadera Ilustración y, luego, la manifestación histórica de la Ilustración, por su parte, es interpretada como Ilustración verdadera o falsa (con transiciones) según la posición de quien juzga. Los hegelianos de izquierda especialmente desarrollaron otra posibilidad al elevar a norma el significado histórico del concepto de Ilustración; y no, por cierto, con la intención (incluida sobre todo en la historización de la temática de la Ilustración) de limitar lo que debía significar Ilustración al fenómeno histórico

de este nombre, sino con la intención totalmente contraria (dirigida a cambiar la relación de lo particular con lo general) de deducir de manera programática de la Ilustración, como concepto de sistema y de orientación, los criterios e ideas que debían ser constitutivos, en general, para toda Ilustración presente y futura. Causa y expresión del desconcierto conceptual dominante es, además, la habitual renuncia a utilizar un epíteto específico cuando se emplea el concepto de Ilustración claramente como concepto de especie, refiriéndose con esto, por ejemplo, a la Ilustración moral, diferenciándola de la Ilustración pedagógica, teológica o física[187]. Así surge la impresión de que se habla de la Ilustración sin más. Ciertamente, esto no se hace de manera involuntaria en las numerosas ocasiones en que, de hecho, se declara como esencial y excluyente un aspecto o ámbito de la Ilustración, por ejemplo el religioso o pedagógico.

Sin embargo, tampoco está fijado con antelación lo que hay que entender por una «Ilustración religiosa» correctamente especificada. Para Ludwig Noack, por ejemplo, los librepensadores de 1853-1855 son los representantes de la Ilustración religiosa, y esta es idéntica con la lucha, todavía no acabada, contra la obstinada adhesión a la fe religiosa y a la vida del pasado, contra los poderes oscuros de la obcecación religiosa y a favor del pensamiento libre en la religión. Frente a esto, en una Colección de sermones evangélica aparecida en 1843/1844 se considera y proclama la encarnación de Jesús como la fortaleza más importante de la Ilustración, que en la Ilustración religiosa, uno se alegra cuando, bajo la dirección de la luz del cristianismo, tiene conceptos correctos del ser supremo, de la justicia retributiva, del destino de la persona y de los deberes humanos.

También en el católico Kirchenlexikon de 1847, el concepto de la Ilustración religiosa se concreta en la única religión verdadera fundamentada en el cristianismo, y se asegura que solo un conocimiento sólido, universal, verdadero y claro del mismo conduce a la verdadera Ilustración religiosa[188]. De manera parecida se dice, todavía en 1863, en la católica Realenzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens que la verdadera Ilustración tiene como fundamento y condición la verdadera vida cristiana.

La católica Realenzyklopädie demuestra de nuevo, en 1863 que la indiferencia material, la cosmovisión neutral y la disponibilidad general de la misma Ilustración como concepto de conocimiento, de saber y de enseñanza es acertada incluso para su comprensión casi racionalista. De acuerdo con su definición, el término Ilustración es utilizado la mayoría de veces solo en su aspecto psíquico para expresar así el esclarecimiento [Verdeutlichung], la aclaración [Aufhellung] y rectificación [Berichtigung] de nuestras representaciones [Vorstellungen] y conceptos; así, en efecto, unas veces podría considerarse más como saber [Kenntnis] y conocimiento [Erkenntnis] de lo que antes no era sabido ni conocido, en cuyo caso se opone a la ignorancia y al desconocimiento; y otras veces se podría interpretar más desde la integridad, la verdad y el orden de lo sabido y conocido y, en este sentido, se opone a la mentira, al error y al conocimiento confuso. Como Ilustración general significa el conocimiento más completo y exacto de todo aquello que es incondicionado y, a la vez, importante para toda persona como persona; y como Ilustración especial [...] el saber —libre de todo lo erróneo, falso y confuso— de lo que es necesario para la persona en su particular situación vital. Por eso, la persona debería aspirar a la Ilustración, tanto en aquella como en esta situación, y tratar

de aportar claridad, verdad e integridad mediante los recursos que tiene a disposición (reflexión, instrucción, enseñanza, etcétera).

Naturalmente, esta determinación de la Ilustración no se entiende tampoco como variable en cuanto al contenido. Más bien persigue la finalidad expresa de presentar el método de conocimiento que había usurpado de manera injustificada la denominación 'Ilustración' como Ilustración absoluta y totalmente falsa; ese método, surgido del principio de la subjetividad protestante, había logrado especial validez desde la mitad del siglo anterior, presentó el espíritu pensante como el único válido en el conocimiento y, a partir de aquí, se consideró autorizado a regar con la lejía del sarcasmo y del desprecio la historia, junto con el derecho histórico y la religión. Dado que la religión católica misma [...] es la suprema Ilustración (Revelación) y la norma de cualquier Ilustración, sería correcto dar el nombre de Aufklärerei a la actividad de la falsa Ilustración y Aufkläricht al contenido de esta Aufklärerei189.

El término Aufkläricht lo acuñó, en 1840, en el mismo contexto Heinrich Leo para preservar el magnífico término Ilustración de un ulterior «abuso» y para dar al carácter satánico de los Aufklärlinge el nombre que le hacía falta por analogía del término suciedad. Leo utilizó el término, por primera vez, en el periódico antirracionalista y políticamente conservador Evangelische Kirchenzeitung, editado por E. W. Hengstenberg, que colaboró en su rápida y amplia difusión190.

Mientras Leo se daba por satisfecho con aclarar, de manera preferente en locuciones metafóricas, su opinión de la esencia de la Ilustración fundamentada cristianamente, el católico Kirchenlexikon empezó a desarrollar en 1847 el concepto de única verdadera Ilustración, sobre todo en el marco de un análisis filosófico de la falsa Ilustración. Sin la menor reserva,

aquí el concepto es idéntico con el de la Ilustración cristiana, en la medida en que es aplicado al ámbito religioso y, en este ámbito, se dice de manera significativa que hoy se habla preponderantemente de Ilustración. A partir de la base de un realismo en la teoría del conocimiento y de la crítica a la filosofía moderna y a la ciencia con su absoluto y unilateral subjetivismo y racionalismo, el Kirchenlexikon trata de demostrar que la verdadera Ilustración, que consiste en el verdadero conocimiento, es exactamente lo contrario de la falsa Ilustración. En el ámbito religioso, esta debe encontrar expresión como negación del cristianismo objetivo, de la Iglesia, de la Escritura y del hombre-Dios; políticamente, como mala comprensión y negación de las dignidades y autoridades gobernantes; y, en general, como el rechazo de todo lo histórico y dado [como tradición], principalmente de los conocimientos que nos han llegado por caminos objetivos e históricos. Sin embargo, la actual tarea de la «verdadera Ilustración» no consiste en el dogmático aferrarse al «cristianismo objetivo», sino en una conexión orgánica de la ciencia más profunda del espíritu subjetivo con el cristianismo objetivo, a través de la cual se hace la debida justicia al espíritu subjetivo como al cristianismo de manera análoga a la relación armónica de las elementales fuerzas espirituales receptividad y espontaneidad[191].

2. Transformaciones de la comprensión católica del concepto

Para la historia del concepto de Ilustración en el siglo XIX la fundamentación, renovación y continuación de una comprensión puramente cristiana y especialmente católica del concepto no es menos típica que el predominio unilateral de las definiciones formuladas por Schaumann y Meiners en los léxicos enciclopédicos del Vormärz. Aun así, de esta manera todavía no está suficientemente caracterizada la relación eclesialcristiana, y de manera especial la de la cosmovisión católica, con la Ilustración. Junto a los círculos católicos, que toman en serio la expresión 'Ilustración' como concepto de verdadero conocimiento y, por eso, lo reivindican como cristiano, hay otros a los que les parece innecesaria la distinción entre verdadera y falsa Ilustración porque, siguiendo la crítica romántico-idealista de la Ilustración o la identificación de Ilustración con Iluminismo y Jacobinismo alrededor de 1790, por principio entienden por Ilustración algo completamente anticristiano, libertino, destructivo y privativo. Como concepto de sistema y de especie, en estos círculos es atribuida solo al «espíritu subversivo» del protestantismo y a la «descreída» o «falsa filosofía» del siglo XVIII y, así, equiparada con lo que el Kirchenlexikon denomina «falsa Ilustración». El político August Reichenspenger (liberal-católico en sentido político, no de cosmovisión) llevó al extremo esta comprensión, puramente negativa, de la Ilustración, en 1862, con la definición: Ilustración, tanto como disolución de todos los conceptos sobre deber, derecho y religión — la claridad de la nada192. Esta interpretación fue preparada y favorecida desde los años 1840 de manera decisiva por el círculo Görres y las Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland,

en cuya lucha contra toda forma de jacobinismo, contra la Ilustración, contra «una ciencia alienada de Dios, una literatura profanadora de Dios, los fundamentos de la rebelión contra cualquier autoridad divinamente establecida, anarquía general e inmoralidad» tomaron parte intensamente, a partir de la década de 1860, las Stimmen aus Maria-Laach[193]. Ciertamente, en las colaboraciones de los años 1850 aún se encuentran referencias críticas a una «falsa Ilustración» y el uso del término Ilustración entrecomillado permite deducir cierta prevención[194]. Nada cambió con el paso del tiempo en la relación completamente negativa de estas corrientes sin excepción románticoconservadoras y muy «ultramontanas» con la Ilustración. Desde el punto de vista de la historia de los conceptos, su importancia reside, en primer lugar, en haber ayudado a poner de manifiesto definitivamente la fijación negativa del concepto de Ilustración dentro del catolicismo y, de esta manera, haber dejado el camino libre para que se pudiera imponer Ilustración como concepto histórico de época y de movimiento, añadido al Racionalismo. Es difícil evaluar, en particular, qué papel jugó en este contexto la encíclica Quanta cura, de diciembre de 1864, con su rechazo de las «ideas modernas» en general y, más en concreto, del Racionalismo en su forma absoluta y moderada, del liberalismo y de la ciencia moderna[195].

Ketteler escribe todavía a finales de 1861: Los términos progreso, Ilustración, libertad, fraternidad, igualdad tienen un sentido sublime, celestial, divino. Contienen una gran verdad, una elevada tarea que Dios ha dado a las personas. Acentúa hasta qué punto las ideas descritas con estos términos corresponden a las verdades del cristianismo, el único que les da su sentido verdadero y completo y considera del todo indispensable superar el abuso de estos términos mediante su

uso auténtico. A principios de 1867, en cambio, la expresión 'Ilustración' ya no se puede utilizar, según él, propiamente en el sentido cristiano196.

El camino que toma la comprensión católica de la Ilustración desde los años 1850 hasta los inicios del siglo XX y el cambio de significado del concepto de Ilustración que así se experimenta los ilustra ejemplarmente una comparación del artículo «Ilustración» de la primera edición de la enciclopedia Herder con el de la tercera. En 1854-1856, Ilustración es tratada en el sentido neutro del proceso espiritual en el cual la persona, mediante la propia reflexión o instrucción, adquiere un juicio adecuado sobre las relaciones que antes le resultaban oscuras o logra conocimientos que antes le faltaban. El artículo caracteriza como factores de la Ilustración a la Iglesia (¡trabaja contra la superstición!), la escuela, la comunidad, el Estado y la actividad libre del individuo; después describe la falsa Ilustración. En 1902, el artículo afirma solo al principio y de forma lacónica que Ilustración significa en sentido amplio cualquier instrucción e, inmediatamente después y sin transición, determina la expresión como denominación de una dirección racionalista-descreída que, desde los inicios del siglo XVIII, trata la fe cristiana positiva como ignorancia y tinieblas, que quiere hacer «mayor de edad» a la razón y liberarla de las cadenas de la revelación sobrenatural197.

Cuando, en torno a 1910, el catolicismo reformista aboga nuevamente por una consideración diferenciada de la temática de la Ilustración, orienta su planteamiento de la cuestión ya no hacia la idea cristiana de la Ilustración, sino hacia el factum histórico de la Ilustración como época y movimiento para comprenderlo y describirlo de manera adecuada198.

3. Posiciones de la comprensión protestante del concepto

Comparada con la comprensión católica de la Ilustración, la protestante y, de manera especial, la teológico-protestante, se caracteriza en el siglo XIX por un alto grado de divergencia y de inconsistencia. Esto se explica por la multiplicidad de orientaciones, escuelas y puntos de vista diferentes y contrapuestos formados y representados bajo el nombre de Racionalismo y «movimiento del despertar religioso» [Erweckungsbewegung] (pietismo), naturalismo y sobrenaturalismo, Idealismo, Romanticismo y positivismo, ortodoxia y liberalismo, teología de la repristinación y teología de la mediación [Vermittlungstheologie], confesionalismo, dogmatismo e historicismo, etc. Para el Racionalismo (teológico)199, que entra en escena como «partido» desde el «1790» hasta más allá del umbral de los años cuarenta del siglo XIX, el concepto de Ilustración es superfluo como concepto de sistema y de orientación. Todo lo que en este sentido podía expresarse con el término Ilustración, lo contiene, y más acertadamente, el concepto 'racionalismo'. Según el representativo juicio de J. F. Roehr, este designa: 1) una manera general de pensar, una actitud del espíritu y una orientación de ideas, cuyo principio es tener por verdadero y admisible en todos los ámbitos de la vida, del pensamiento y del saber humanos solo aquello que la razón «humana, confiada en sí misma» puede conocer y demostrar, y lo que comporta el «carácter de la validez universal así como de la estricta adecuación a metas éticas»; 2) en sentido estricto, una orientación teológica basada en este principio, que se constituye con la utilización de la manera de pensar racionalista en las cosas de la fe y establece un sistema de fe, según el cual el Racionalismo rechaza completamente la aceptación de una

revelación sobrenatural y convierte a la razón en la única fuente de conocimiento de las verdades religiosas, así como a su interés ético en piedra de toque de la misma; 3) la manera de pensar racionalista como tal, que se acopla exactamente con el curso de la cultura europea desde el renacimiento de la literatura antigua en los siglos XIV y XV, hasta el punto de que a partir de este tiempo se considera a sí misma la época del Racionalismo[200]. Cuando se utiliza la expresión 'Ilustración' en el marco del racionalismo teológico, solo tiene el significado general-abstracto de «adoctrinamiento», «instrucción», a veces también de «juicio» y «saber» o «erudición», siempre que, siguiendo el filantropismo, no se utilice como concepto de educación, en cierta medida bien delimitado, y se conecte con la tarea pedagógica del «avivamiento del entendimiento sin más»[201].

Después de que Hegel, desde puntos de vista sistemáticos, hubiese equiparado esencialmente Racionalismo e Ilustración y de que, en cambio, E. W. Hengstenberg y F. J. Stahl hubiesen utilizado la expresión Racionalismo solo para designar la histórica (desde el siglo XVII y en contraposición al materialismo) y actual caída del cristianismo y de la Iglesia cristiana[202], F. A. Tholuck fue el primer teólogo que trató, en 1864, en grand style, de definir de manera sistemático-histórica la relación entre Racionalismo e Ilustración. Relaciona el concepto Racionalismo, en sentido propio, con la orientación teológica del mismo nombre y de la que desecha los movimientos precedentes del pietismo y de la Ilustración. Esta última no es sensu stricto un racionalismo porque no ha puesto, como este, el sano entendimiento humano como autoridad en el lugar de la Escritura. Como Ilustración designa, en particular, una orientación independiente, desarrollada históricamente, que en vez de adentrarse con afecto en aquello que se ha hecho

históricamente, [...] lo rechazó con una superficial crítica del entendimiento, la mayoría de veces según el criterio de la utilidad práctica, para situar en su lugar una nueva construcción a partir de principios abstractos. Razonamiento abstracto en vez de profundización histórica, indiferencia respecto de la verdad en sí e interés solo por los valores prácticos para el sujeto serían los criterios de la Ilustración, con los cuales se mesura no solo lo existente en la Iglesia, sino también en el Estado, en el arte y en la ciencia.

Ni la delimitación que hace Tholuck de la Ilustración respecto del Racionalismo, ni su comparación de la Ilustración holandesa e inglesa con la Ilustración alemana, la única que ha tenido un proceso gradual y ha desarrollado hasta las últimas consecuencias la Ilustración en sentido teológico, encontraron mayor repercusión en el uso lingüístico de la época[203]. En el artículo «Ilustración», influenciado —si no escrito— por Bruno Bauer en el diccionario Wagener está representada la tesis de que, ya fonéticamente, Aufklärung (Ilustración) solo pertenece a la lengua alemana y, como situación y actividad, como sistema y propaganda, designa sobre todo un asunto nacional de los alemanes en la segunda mitad del anterior siglo. Dado que el [término] francés lumières solo designa estallidos individuales de luz, en todo caso también una masa luminosa difusa, pero no la situación de la sociedad que esto exige o la actividad de los ilustrados y el [término] inglés enlightening es únicamente una débil copia del alemán[204], la Ilustración [Aufklärung] debe diferenciarse bien de la idea de tolerancia, del deísmo y de su divulgación a través de Voltaire y personajes semejantes[205].

K. F. Bahrdt y A. Weishaupt deducen la singularidad de la Ilustración, como punto esencial, de los planes de la sociedad secreta y sus actividades y la fundamentan con argumentos que

culminan en la afirmación de que ha sido un sistema de autoridad conscientemente encubierto y absolutamente despótico, que debería haber servido no para la iluminación y liberación del mundo, sino para la implantación del incuestionable dominio de los ilustrados. El intento de someter el mundo al despotismo más espantoso conquistando, en secreto, un poder moral sobre toda la nación, incluso hasta las cabañas del pueblo, y estableciendo finalmente una indiscutible unidad del pensamiento en toda la nación, es decir, efectuando una especie de ideologización total, a decir verdad naufragó, en la praxis, en la miseria y debilidad de todo el trabajo de la Ilustración. Aprovechando imputaciones contemporáneas contra el iluminatismo, interpretado como jesuitismo ilustrado, lo que el autor del artículo quiere es, con independencia de la cuestión de la irreligiosidad y del pensamiento autónomo racionalista, demostrar el carácter esencialmente ideológico de la Ilustración y añadir al antiguo reproche de falsedad y negatividad el de falta de verdad y de hipocresía206.

Una interpretación de la Ilustración completamente diferente se encuentra en el mismo diccionario bajo el término Racionalismo, cosa que también es propia del paisaje multicolor de la comprensión de la Ilustración en el siglo XIX. Aquí, en 1864, con la inclusión del Clasicismo se declara toda la segunda mitad del siglo XVIII como la época de la Ilustración y la humanidad [Humanität] es su lema uniforme: Mientras el humanismo filantrópico vaciaba de su superior contenido ético todas las formas vitales en la Iglesia y en el Estado y consideraba la utilidad como el único criterio de su construcción de la humanidad, el humanismo clásico, con el motivo de la belleza, se situaba en el movimiento de la Ilustración. Goethe, Schiller, F. A. Wolf, Wieland, Lessing y Herder son las celebridades situadas en la cumbre de la época

de la Ilustración, y la comunión de los dos tipos del «humanismo» es vista en la descomposición de la humanidad en un conglomerado de individuos, cada uno de los cuales consideraba su opinión como la razón y sus principios religiosos. Los dos habrían construido su humanismo sobre las ruinas de las autoridades en la Iglesia y en el Estado, sobre la superficie allanada, que se edificó arrasando la tradición familiar y popular, los hábitos patrios, las diferencias de estamentos, todo lo positivamente ético y religioso; en pocas palabras, todo aquello que le es dado a la persona desde arriba y del exterior207.

Sobre el trasfondo de esta significativa interpretación, que eleva el intelectualismo [Verstandestum], la irreligiosidad, la ausencia social de cohesión y de tradición, el individualismo, el egoísmo y el subjetivismo a características constitutivas de la época de la Ilustración, el Racionalismo se entenderá después en dos sentidos: 1) en general, como orientación del espíritu, que desde la Antigüedad entra en escena por todas partes y en las formas más diversas y, en los asuntos de la fe, convierte a la razón en el criterio de la verdad; y 2) como resultado del desarrollo de la teología en la época de la denominada Ilustración. Esto coincide esencialmente con la concepción de Tholuck.

Sin embargo, en alusiones a la restauración contemporánea del racionalismo del sano entendimiento humano por parte de los jóvenes hegelianos y su efecto en las masas populares, es decir, en los estamentos de formación media y en los círculos «liberales» de funcionarios, la Revolución de 1848 será considerada fruto del Racionalismo, en cuanto irreligión de la democracia, y de esta manera se apuntará a un concepto de Racionalismo específicamente social-político. Sin embargo, según la concepción del diccionario, en el uso lingüístico

predominante, 'Racionalismo' debería referirse al Racionalismo teológico escolástico208.

Esto no es exactamente verdad, como lo muestra una rápida ojeada al uso del término que hacen C. Welcker, H. Hettner y Heinrich Brück. Más difícil todavía es responder a la pregunta de por qué los traductores alemanes de la influyente History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe [Historia del auge y de la influencia del espíritu del Racionalismo en Europa] (1865), de W. E. H. Lecky, traducen regularmente rationalism con Ilustración209. Posiblemente, Ilustración, en cuanto término, les parecía menos rigurosamente fijado que Racionalismo; sobre todo cuando Lecky presenta la historia del nacimiento e influencia de la manera «de pensar racionalista» upon the various forms of moral and intellectual development o de la influencia of rationalistic spirit upon opinions en la formación y difusión de la civilización europea. Por rationalism o spirit of rationalism entiende él expresamente not any class of definite doctrines or criticisms, but rather a certain cast of thought, or bias of reasoning, which has during the last three centuries gained a marked ascendency in Europe [no cualquier clase de doctrinas o críticas definidas, sino más bien un determinado molde de pensamiento, o propensión de razonamiento, que durante los tres últimos siglos ha obtenido una marcada influencia en Europa] y leads men on all occasions to subordinate dogmatic theology to the dictates of reason and of conscience, and, as necessary consequence, greatly to restrict its influence upon life [conduce a los hombres, en todas las ocasiones, a subordinar la teología dogmática a los dictados de la razón y de la conciencia y, como consecuencia necesaria, a restringir grandemente su influencia en la vid]210.

4. Formación y utilización de un concepto de Ilustración general con carácter de cosmovisión

Sean cuales sean los motivos que pudieran tener los traductores para esta elección del término, desde el punto de vista de la historia de los conceptos es especialmente remarcable porque llama la atención sobre un proceso a través del cual, por una parte, se restringen, en cuanto al contenido, las posibilidades de utilización del concepto de Ilustración y, por otra, en cambio se amplían ilimitadamente desde una perspectiva temporal. En efecto, en la medida en que se consolida como significado la Ilustración como concepto histórico de época y de movimiento en la segunda mitad del siglo XIX y se distingue de la Ilustración como concepto general neutro en cuanto a contenido y valoración, emerge la tendencia a configurar la Ilustración como un concepto general de cosmovisión, de sistema y de método que, como contenido, coincide en general con el de la Ilustración histórica-concreta, cuyo ámbito de uso, sin embargo, no está limitado a la «época de la Ilustración» sino que, en principio, abarca toda la historia de la humanidad.

El significado, que este concepto gana con los años, tiende a entender por Ilustración, en general, una cosmovisión, una actitud del espíritu, una forma de pensar entre otras, que rechaza la vinculante autoridad de la tradición, pretende liberar el pensamiento del dominio de dogmas tradicionales, representaciones y hábitos dogmáticos, fundamentar la propia independencia, así como hacer valer lo que reconoce como razonable. Sobre la posibilidad de utilizar un concepto semejante de Ilustración referido a la Antigüedad griega (sea, positivamente, respecto a toda la época clásica de Atenas o bien, negativamente, respeto a la sofística) apenas había

divergencias de opinión. Además, se utilizan formulaciones como Ilustración a la manera de Luciano, la del primer período judío de Ilustración que nace bajo el signo del fariseísmo y del saduceísmo, saduceos representantes de esta Ilustración, o se declara ilustrados al emperador Federico II, a los humanistas italianos, a Erasmo y al papa León II. Casi al mismo tiempo que el teólogo evangélico y pedagogo confesional-eclesiástico Christian Palmer ve emerger solo momentos ilustrados individuales en el ámbito cristiano hasta la Reforma —que él no quiere en absoluto juzgar como período de Ilustración, a diferencia de la época del Humanismo y del Renacimiento—, el teólogo evangélico e historiador eclesiástico Hermann Reuter publica una Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten [Historia de la Ilustración religiosa en el Edad Media, desde finales del siglo VIII hasta los inicios del XIV] (1875-1877). Reuter interpreta, por ejemplo, a Berenguer de Tours como un perspicaz teórico de la Ilustración, califica a Italia y Francia como países de la Ilustración en el siglo XII, considera a Abelardo un cristiano ilustrado, que ha proclamado ideas ilustradas, o sea, el evangelio de la Ilustración, cuyos correligionarios habrían proseguido la propagación de la Ilustración, mientras que él mismo nos habría legado la impresión equilibrada del ilustrado.

Para este uso del término, Reuter toma como base la siguiente definición típica del concepto: Por «Ilustración» entiendo la oposición de la razón, que se sabe luz autónoma, al dogmatismo que teme la luz, el movimiento de la emancipación de los poderes autoritarios, que consigue la caída o, al menos, una debilitación esencial de estos, con la intención de que en lugar del cristianismo católico [...] haya un (cristianismo) purificado por la crítica, transformado por la razón como

criterio supremo de la verdad religiosa, instaurando la religión natural o liquidando cualquier religión211.

En el marco de esta comprensión general de la Ilustración que, en parte y modificada, encontró —y encuentra todavía hoy — una amplia difusión212, la historia europea se presenta como una sucesión de períodos de la Ilustración y en «la Ilustración» se reconoce sin más uno o el rasgo fundamental de esta historia desde sus inicios. Para la relación de Ilustración y «mundo moderno» esto significa que no se puede reivindicar Ilustración como el rasgo fundamental propio o como el principio específico de pensamiento y de saber de este mundo, y que la época histórica aludida con el concepto particular, en el mejor de los casos, significó un punto culminante de las Ilustraciones hasta el momento. A finales de 1874, Reuter defendía el uso del término con el argumento de que no hay ninguna definición canónica de la Ilustración213. Seguramente, en los años setenta esta opinión tenía no menos partidarios que la de quienes querían identificar el concepto de Ilustración, en sentido propio, con el concepto particular histórico y otorgarle un valor casi canónico. En los años setenta, esto no siempre se dio entre los que eran abiertamente partidarios de la misma. Todavía en los años setenta, la imagen general de la comprensión de la Ilustración comporta también oscilaciones de significado, próximas a la confusión, y una gran inseguridad en el uso lingüístico. Así, por ejemplo, Palmer acepta como idea de la Ilustración sobre todo la generalizada definición esencial de la época histórica del mismo nombre y, en cambio, la define como la época movida preferentemente por esta idea y a la cual, desde el punto de vista histórico, le corresponde, a pesar de todo el mal que ha originado, un lugar imprescindible en el curso de la historia. Después, sin embargo, se muestra inseguro al enjuiciar la validez universal de esta idea como idea

de un método de conocimiento, de una cosmovisión y de una actitud del espíritu destructivas y decididamente negativas. La definición que Tholuck hace de la Ilustración le parece adecuada solo para un determinado fenómeno histórico, con lo que no se excluye que el nombre también pueda darse un contenido diferente y mejor. Con la intención de abrir este «mejor contenido», propone la fórmula: Toda persona debe ser ilustrada, pero no todas las cosas pueden ni deben ser ilustradas. Quien niega lo primero es un oscurantista; pero quien afirma lo segundo es un ilustrado (en el peor sentido del término). Con algunas resonancias de la idea cristiana de Ilustración, deduce de aquí la concepción de una Ilustración verdadera acorde con la sabiduría y la libertad cristianas y alejada de todo lo que resumimos con el nombre de piedad214.

5. La comprensión de la Ilustración del primer Liberalismo en el espejo de la crítica del oscurantismo

Entre los numerosos esfuerzos del siglo XIX por definirla de manera definitiva, también merecen especial atención los que definen la Ilustración como lo exactamente opuesto del «oscurantismo» y pretenden precisar así sus características constitutivas. Se encuentran especialmente en los diccionarios de la época, donde el artículo «Oscurantismo» es por regla general mucho más extenso que el correspondiente artículo «Ilustración». El Staatslexikon de Rotteck y Welcker, considerado más allá de Alemania del Sur, sobre todo entre la burguesía erudita del Vormärz, como «manual» del Liberalismo, renuncia incluso a un artículo independiente sobre Ilustración y trata la temática de esta en el extenso artículo que Welcker escribe sobre el oscurantismo. Para él, esta expresión, utilizada muchas veces como eslogan en la prosecución de la polémica dilucidada a principios del siglo XVIII, es una especie de concepto colectivo de las fuerzas y tendencias de todos los ámbitos de la vida espiritual y social absolutamente hostiles al progreso, decididas negadoras de cualquier transformación y manifestación de novedad, interesadas en la estulticia y en la ignorancia del pueblo y que, con los medios más reprobables, quieren reprimir la difusión de concepciones científicas, la formación de conceptos claros sobre cuestiones morales, religiosas y políticas, la instrucción sobre los derechos de las personas e impedir el libre vuelo del espíritu.

De forma análoga al oscurantismo como fenómeno que se encuentra en la historia de todos los tiempos y pueblos y aparece en escena de muchas maneras —Welcker distingue diecisiete, el Ersch/Gruber solo cuatro[215]—, para los lexicógrafos liberales su concepto opuesto, Ilustración, es

utilizable para cualquier época, es considerado ubicuo por su contenido y clasificado de muchas formas. En este sentido, Ilustración es un concepto de conocimiento y de saber que, en general, abarca la transmisión y combinación armónica de hechos y conocimientos verdaderos, así como la formación del pensar y concebir claros y exactos con el fin de presentar todas las cosas de la naturaleza y de la vida humana, de la religión y de la política en su luz y coherencia verdaderos.

Por más que Welcker celebre que, sobre todo en el siglo XVIII en Inglaterra, Francia y Alemania, la Ilustración y el Racionalismo entran en combate contra el oscurantismo del despotismo y del estabilismo [Stabilismus], tanto seculares como religiosos, y por más que, a sus ojos, las Ilustraciones (!) del Racionalismo, sus destrucciones de la superstición y los prejuicios de todo tipos, sus reformas y sus revoluciones hayan rendido grandes servicios al progreso de la cultura humana [...] por todas partes en el Estado y en la Iglesia, en el arte y la ciencia, en la industria y en el comercio, queda lejos de recapitular de manera global estos procesos bajo un concepto de época denominado Ilustración. Para él, Ilustración, en cuanto concepto general, es y sigue siendo un concepto normativo y, en consecuencia, indisolublemente unido al objetivo de calibrar las particulares manifestaciones de la Ilustración según su norma atemporalmente válida y de distinguir entre verdadera y falsa Ilustración.

Según Welcker, este concepto normativo de Ilustración se basa en la teoría filosófica de que un conocer, un vivir y un progresar ideal y plenamente sano solo es posible y está garantizado si todas las facultades humanas del conocimiento colaboran armónicamente. Cualquier preferencia o utilización unilateral de una de las tres facultades del conocimiento («percepción sensorial», «inteligencia» y «razón») impide no

solo la verdadera Ilustración, sino que a la vez se muestra como la fuente más universal del oscurantismo. A partir de esta teoría, Welcker no reconoce en general ninguna verdadera Ilustración en las corrientes racionalistas e ilustradas del siglo XVIII, sino una Aufklärerei corta de miras y exclusivamente negativa y destructiva, que culmina su crítica siendo ella misma un oscurantismo y un despotismo, porque provocó que, en Francia, ateísmo y filosofía llegaran a ser uno y el mismo concepto y porque más bien persiguió y destrozó todos los conocimientos, ideas y sentimientos religiosos, éticos y estéticos más altos, con sus fuentes, todo lo consolidado históricamente, cristianismo, realeza y nacionalidad, en vez de liberarlos de las equivocaciones. Para Welcker, todavía en 1864, materialismo, ateísmo, incredulidad, puro empirismo y pura racionalidad del intelectualismo [Verstandestum] no son más que falso racionalismo u oscurecimiento ilustrador [aufklärende Verdunkelung] en el mismo sentido de Meiners. Por eso considera una ofuscación hacer pasar por Ilustración y poner al mismo nivel de la abolición de los procesos de brujería y de la inquisición una represión oscurantista de todas las verdades más elevadas, incluidas las verdades del verdadero Dios personal y el oscurecimiento de la luz de la religión cristiana.

Entre el «oscurantismo de derechas» de personas impulsivas simples, de cristianos de fe ciega, de místicos supersticiosos y de reaccionarios políticos, y el «oscurantismo de izquierdas» de personas intelectuales puras, de ilustrados no creyentes, de ateos negadores de todo y de revolucionarios destructores de todo, según Welcker el que marca en el resultado final el punto de vista de la única verdadera Ilustración216 es el centro liberal, que rechaza cualquier extremismo y que se compromete tanto con la libertad de espíritu como con una concepción idealistareligiosa de la vida.

De manera parecida a Welcker, ya en 1830, el autor del artículo «oscurantismo» de la enciclopedia Ersch/Gruber identifica la Aufklärerei con el oscurantismo filosófico, en la medida en que la interpreta en general como la erudición y formación del intelecto que se puede elevar al grado de la verdadera ciencia y cientificidad, es decir, hasta la condición puramente racional o filosófica de las ciencias y actúa, sobre todo negativamente, contra cualquier intento de reducir lo sensorial a lo suprasensorial, lo empírico a lo especulativo o racional, lo real a lo ideal, etcétera217.

Este ejemplo en particular muestra hasta qué punto era inapropiada la crítica del oscurantismo para reducir las divergencias sobre el significado del concepto de Ilustración. En vista de la contradictoria utilización de los dos conceptos, el Rheinisches Conversationslexikon (1842) alegó, con razón, que era posible que una persona considerara Ilustración lo que otra denominaba oscurecimiento. Y en la Deutsche Viertelsjahrs-Schrift, un año antes, se describía la desconcertante situación con estas palabras: [...] ¿quién no añorará con sus más fervientes deseos el tiempo en que todos los espíritus estén libres del error y del prejuicio y estén penetrados por la luz del conocimiento? Pero, ¿qué es error y prejuicio — qué es verdad? Cada pensador y raisonneur, el idealista trascendental y el místico profundo, el partidario del entendimiento humano común y el materialista sensualista — cada uno de ellos considera su sistema como verdad y ve en su difusión el triunfo de la verdadera Ilustración218.

6. El concepto pedagógico de Ilustración y su historización

La falta de unidad en la comprensión de la Ilustración en el siglo XIX tiene muchas causas. Divergencias de opinión sobre los contenidos materiales de la verdadera Ilustración, así como sobre el alcance y carácter del fenómeno histórico de la Ilustración se cuentan, sin duda, entre las más importantes y más frecuentes. Hay otras divergencias, especialmente en la primera mitad del siglo XIX, no menos importantes por ser menos frecuentes, relativas a la aptitud del término Ilustración para designar contenidos pedagógicos, que afectan a uno de los campos centrales de significación del concepto de Ilustración en el siglo XVIII. Las fluctuaciones de significado que se producen en este contexto todavía se ven considerablemente más intensificadas porque el significado de los conceptos, que alternativamente van sustituyendo el concepto de Ilustración, lo incluyen como subconcepto o, como término especializado, lo desplazan completamente del ámbito pedagógico, es decir, de los conceptos «formación» y «educación» que, a su vez, en la primera mitad del siglo XIX no están definitivamente fijados. Además, hay que añadir que, ya antes de que se perfilara pedagógicamente el concepto de Ilustración, los filántropos ya habían propagado mucho los conceptos formación [Bildung] y educación [Erziehung] y la implantación definitiva de un nuevo concepto de formación espiritualizado y universal —ligado a la marcha triunfal del movimiento neohumanista de la formación — reducía hasta su desfiguración el campo de aplicación del concepto de Ilustración. En el ámbito de la «formación del individuo», este punto se logra de manera irrevocable ya en torno a 1800, cuando hay una sinonimia entre «formación» e «Ilustración» solo en cuanto a la «formación intelectual». En el ámbito de la educación o formación popular o nacional, el

proceso de la sustitución y eliminación de lo pedagógico del concepto de Ilustración, en cambio, se extiende esencialmente hasta la mitad del siglo XIX. Todavía a finales de 1849, para Gottfried Keller la denominada Ilustración [...] significa [...] la mejora y difusión de la escuela primaria219.

Mientras Heinrich Stephani, en 1805, examina la formación material y formal del entendimiento bajo el título de educación intelectual y el tema «formación de adultos» bajo el título central de educación para la parte adulta de la nación220, A. J. Holzwart, en 1806, distingue expresamente entre educación e Ilustración. El objetivo de la educación es, para él, la parte joven de la nación, mientras que la Ilustración tiene que ver con la continuación de la formación de la parte de la nación que no ha llegado a madurar en la auténtica educación. Dado que al Estado le incumbe la educación y la Ilustración de la nación, Holzwart habla también de educación del Estado y de Ilustración del Estado. Esta, sin embargo, no es la única causa. Para él Ilustración nacional o Ilustración del pueblo (genitivus obiectivus) son conceptos idénticos, pero es también Ilustración del Estado (genitivus subiectivus), porque su necesidad proviene de la finalidad del Estado: consecución de la posible fortaleza hacia el exterior y de la posible felicidad hacia el interior. Para poder cumplir esta finalidad y llevar a cabo la formación superior, que va unida a ella, en una «institución operativa de cultura», el Estado necesita constantes progresos en la cultura del espíritu y, especialmente, de la formación intelectual de toda la nación. En qué debe consistir particularmente la Ilustración «del Estado», que ha de extenderla a todos los ciudadanos y organizarlos en un conjunto vivo, se desprende por ejemplo de la corta enumeración de sus medios más importantes: 1) instrucción primaria [Volksunterricht]; 2) supresión de los impedimentos de

la verdadera Ilustración (como, por ejemplo, ociosidad, vicio, delito) mediante la policía y el fomento del derecho; 3) diversiones populares y fiestas ciudadanas; 4) promoción y guía de lecturas populares; 5) exposiciones de muestras nacionales y extranjeras de los progresos en las ciencias, artes y oficios. Además, según Holzwart es seguro que una verdadera Ilustración del pueblo no es posible sin formación religiosa respecto de las ideas supremas ni sin la colaboración de la Iglesia221.

Por el mismo tiempo que Holzwart utiliza sin ningún reparo político la expresión Ilustración, Pestalozzi considera los términos «Ilustración del pueblo», «formación del pueblo» y «educación del pueblo» como sinónimos completamente intercambiables, pero de paso está a favor de «rechazar» el término Ilustración del pueblo, convertido en la palabra envenenada de la época y de sus pasiones, si no se consigue hacer valer, frente a la (falsa o) superficial Ilustración del pueblo —que se encuentra en una desgraciada vinculación de ideas con la política— la (verdadera o) real Ilustración del pueblo, liberada de semejante vinculación. Más allá de la cuestión de una transformación del orden social existente, Pestalozzi define como meta de esta Ilustración del pueblo: 1) educar a las personas de todos los estamentos de forma que, en cada caso, lleguen a ser lo que deben y pueden ser y que no tengan deseos de llegar a ser [...] lo que nunca pueden ser, nunca podrán ser y tampoco nunca deben ser ni lo habrán de ser; y 2) formarlos de manera que puedan ejercer su oficio con reflexión y provecho, puedan hacer lo mejor desde su posición y sepan ayudarse en todas las circunstancias. Para lograr esta meta sería necesario despertar mediante adecuadas medidas pedagógicas el espíritu de las personas de todos los estamentos, ampliar sus conocimientos necesarios, vigorizar su necesaria

capacidad de reflexión y ayudar también a los asalariados a que ejerciten el entendimiento, tengan buenos conocimientos y consigan polifacéticas habilidades.

El verdadero significado que da Pestalozzi a la Ilustración del pueblo solo se ve cuando califica la educación del pueblo como la vía para formar a la humanidad, en todos sus estamentos, en sus capacidades y disposiciones hasta un grado que, hasta ahora, no se creía posible, y cuando de manera decidida entrevé el fundamento de la formación del pueblo no tanto en la educación de la persona individual respecto de su estamento cuanto de la humanidad sin más respecto de su naturaleza. La «verdadera Ilustración del pueblo», según Pestalozzi, reside en la formación interior de la persona y logra el desarrollo general de las capacidades artísticas, cordiales y espirituales comunes a todas las personas de todos los estamentos, comparado con las cuales lo especial e individual en las formas de ser y de actuar de todas las personas, en todas partes, es simplemente modificación externa en el uso de la fuerza interior222.

Según el testimonio de los diccionarios de la época, en torno a 1820 no es extraño entender por «Ilustración del pueblo», o también simplemente Ilustración, sin ningún criterio cualitativo, «la enseñanza pública» de un Estado. Este significado del término se desarrolló, en primer lugar, en conexión con la interpretación alemana de la denominación rusa del «Ministerio de Enseñanza», donde el término prosvescenie, procedente del svet (= luz), corresponde en cuanto al significado al término alemán Ilustración. Así, el Ministerio de Enseñanza, existente en Rusia desde 1802 como organismo central, se denominó en Alemania «Ministerio de la Ilustración» o «Ministerio para la Ilustración del pueblo»; una

denominación que todavía era usual a finales del siglo XIX y que, en la literatura especializada, se utiliza todavía hoy223.

Para Rotteck, enseñanza pública e Ilustración del pueblo son, en 1835, conceptos intercambiables, y formación del pueblo representa un supraconcepto, en la medida en que de esta última, en cuanto actividad del Estado en un Ministerio de la formación del pueblo, forman parte, junto a la escuela y las demás medidas de promoción de la Ilustración del pueblo, la Iglesia, es decir el culto, o los asuntos eclesiásticos. Rotteck sabe que, en Rusia, existe realmente un Ministerio de la Ilustración del pueblo; pero no está dispuesto a aceptar que, por eso, Rusia haya progresado [...] en Ilustración del pueblo y en civilización, ni se contenta acríticamente con la indeterminación de contenidos de este concepto. Y como no formula sus puntos de vista y postulados críticos como parte integradora fundamental del concepto de formación e Ilustración del pueblo, ninguno de los dos conceptos pierde tampoco nada de su disponibilidad general224.

Probablemente a causa de este uso lingüístico, Diesterweg evita utilizar las expresiones «formación del pueblo» e «Ilustración del pueblo». Cuando en 1836 desarrolla sus concepciones sobre la solución de la tarea de esta época, en el centro de su argumentación se encuentran los conceptos educación o educación pública y formación, especialmente formación para la vida. Es cierto que a veces utiliza los términos Ilustración, «verdadera Ilustración» e, incluso, «Ilustración del pueblo», pero no como conceptos de educación ni como meta cognitiva. Denomina de manera acentuada formación vital o formación para la vida lo que, en R. Z. Becker, Wedekind y, de forma más mitigada todavía en 1822, incluso en G. F. Dinter, forma parte de la Ilustración: el conocimiento de los derechos o deberes de la persona y del

ciudadano, el conocimiento de la constitución del país, de las leyes, de la religión del Estado, entre otras cosas más, así como la transmisión «de aquellos conocimientos que facilitan a la persona el recto proceder y la buena actuación» (Dinter). La formación para la vida incluye: 1) conocimiento de las leyes eternas de la religión, de la razón, como las presentan la Biblia y la ética; 2) conocimiento de los derechos de la persona y del ciudadano; 3) conocimiento del organismo del Estado [...] y de todo el sistema público. En este contexto, Ilustración indica exclusivamente la parte didáctico-formal de la transmisión del conocimiento, de forma que las expresiones Ilustración verdadera o recta Ilustración pueden intercambiarse a discreción —cosa que hace Diesterweg— frente a las expresiones adoctrinamiento [Belehrung] o recta instrucción. También la Ilustración del pueblo respecto de los asuntos públicos, presentada por él como necesaria, es un procedimiento didáctico, que no forma ninguna unidad conceptual con su objeto225.

En 1884 Lorenz von Stein pensaba que el nombre [...] «Ilustración del pueblo» ya no existía en el siglo XIX y había desaparecido de la literatura y de la legislación226. Evidentemente, este no es el caso en la primera mitad del siglo XIX. Incluso en la segunda mitad, el término está muy difundido. Y a principios del siglo XX se encuentra en el centro de la actividad agitadora del movimiento librepensador, que, en cuanto al contenido y en el sentido monista-libertino, lo pone a disposición del tratamiento popular e instructivo de las cuestiones religiosas y de las ciencias naturales. Der Atheist, el posterior órgano de publicaciones de la confederación central de las asociaciones librepensadoras alemanas, lleva el subtítulo Illustrierte Wochenschrift für Volksaufklärung [Semanario ilustrado para la Ilustración del pueblo] y persigue el objetivo

de fustigar sin miramientos la actual economía clerical y de llegar a iluminar hasta los rincones más oscuros para dejar que brille el sol de la Ilustración también para los que languidecen en la más profunda oscuridad227.

En ese pasaje, Stein no pensaba ciertamente en la desaparición del término en sí, sino solo en la de un concepto claramente determinado en cuanto al contenido. Con esta delimitación, en su tesis tal vez sea verdad que, desde la mitad del siglo XIX, no hubo ningún concepto de «Ilustración del pueblo» bien delimitado en su contenido, que habría podido limitar la disponibilidad general del término. Tampoco la utilización lingüística por parte del movimiento librepensador cambió nada a principios del siglo XX. Por eso, la expresión pudo ser utilizada fácilmente en 1933 por los nacionalsocialistas para designar el Ministerio de Ilustración del pueblo y Propaganda [Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda] de Goebbels. En este contexto incluye como contenido la tarea de hacer «comprensible» para el pueblo la política del régimen nacionalsocialista, ciertamente en el sentido de agitación, sin coordinación con la enseñanza y con la formación popular, que eran competencia del Ministerio de Ciencia, Educación y Formación del pueblo [Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung] desde 1934.

Debido a su indeterminación en cuanto al contenido, en el uso lingüístico general L. von Stein representa el punto de vista de que la Ilustración como tal [...] solo tiene un sentido histórico. Con esta Ilustración histórica no se refiere ni al movimiento espiritual ni al mundo de las ideas o a la época del siglo XVIII sin más. Según él, el concepto de Ilustración adquiere su sentido muy concreto solo en el marco de la historia del sistema de la formación popular del siglo XVIII. En este ámbito, la Ilustración se presenta como un fenómeno

puramente histórico por varias razones: 1) designa el momento en la historia de la formación en el cual el viejo principio de la educación confesional desaparece de la legislación sobre la formación y, en su lugar, se reconoce el principio de la educación aconfesional puramente humana del Estado, construido sobre la formación libre de prejuicios del pueblo; 2) como principio pedagógicocientífico históricamente evidente encarna, en el ámbito de la formación en sí, la idea de la aconfesionalidad de la educación, según la cual la verdadera educación del pueblo se ha de conseguir ya no a través de una educación dogmático-eclesial, sino a través de una libre formación del pueblo, elevada a responsabilidad personal, autoformación y autoeducación y arraigada en la pura conciencia de Dios; 3) y, decisivamente, la Ilustración, en la medida en que a partir de la formación en sí se adentra en el sistema de formación y es reconocida por la legislación escolar, representa como principio jurídico-administrativo la idea de que semejante enseñanza primaria ahora no puede ser ni eclesiástica ni puede dejarse al arbitrio individual, sino que solo puede ser una institución estatal.

Según Stein, la concepción crítica, el reconocimiento legislativo y el funcionamiento administrativo del principio de la aconfesionalidad y estatalidad de la enseñanza primaria en el siglo XVIII circunscriben en su unidad el sentido de la Ilustración. De aquí deduce su carácter específicamente alemán, como un ulterior distintivo constitutivo de la Ilustración. De manera parecida al diccionario de Wagener, más de veinte años antes, Stein mantiene el punto de vista de que la lengua francesa, como la inglesa, no conocen el término Ilustración, ni tampoco pueden traducirlo como la lengua griega o la latina, porque no ha habido «Ilustración» ni en Francia ni en

Inglaterra: Solo el pueblo alemán ha transformado su Ilustración en principio y administración.

7. La comprensión de la Ilustración de los hegelianos de izquierda y la «nueva Ilustración» de Nietzsche

La peculiar historización que Stein hace de la Ilustración va acompañada del rechazo de todo intento de fijar el concepto de Ilustración de manera puramente filosófica y de clasificarlo desde la perspectiva de la filosofía de la historia, porque esto no se puede justificar en cuanto al contenido. Por eso, en 1884 reprocha a Windelband que en su Geschichte der neueren Philosophie [Historia de la filosofía moderna] disuelva el gran hecho histórico de la Ilustración en un movimiento filosófico general sin forma228. Esta opinión de un hegeliano es todavía más sorprendente porque Hegel y su escuela habían determinado de manera decisiva la historización del concepto de Ilustración desde puntos de vista filosóficos y de filosofía de la historia. Así, en diciembre de 1839, en los Hallische Jahrbücher se dice sobre la Ilustración: Como es sabido, con este nombre se designa el período de la filosofía puramente formal, a que dio lugar el protestantismo229. Para el hegeliano de izquierdas Köppen, la Ilustración [...] no es más que la filosofía misma, pero como filosofía popular, nacional, conciencia del pueblo, conciencia del mundo. Como tal pertenece sobre todo al siglo XVIII, en la medida en que el ascenso al trono de Federico el Grande representa su primer reconocimiento positivo y la Revolución francesa su primer triunfo real y decisivo.

Fundamental para la aceptación y ulterior desarrollo del complejo concepto de Ilustración de Hegel por parte de los hegelianos de izquierda es la intención de rehabilitar radicalmente la Ilustración como época, orientación del espíritu, figura de la conciencia, principio de conocimiento y cosmovisión, y de revisar los juicios negativos de Hegel. Así,

Köppen, en contraposición a Hegel, considera que la Ilustración es el verdadero protestantismo y que la historia moderna empieza con aquella, no con la Reforma. Como verdadero e históricamente efectivo principio del «mundo moderno», sobresale de forma concreta y positiva en la Revolución francesa —que abre el siglo XIX— y, en ella, en cuanto a filosofía elevada a poder de la realidad, está englobado todo el futuro de la humanidad[230].

En el marco de la disolución del sistema de Hegel por parte de los hegelianos de izquierda, entre cuyos resultados más significativos se cuenta la reiterada reducción de la razón al entendimiento finito (desde el punto de vista de Hegel), esta revisión culmina en el vasto intento de procurar un nuevo período de la Ilustración. El contenido programático, el nuevo principio del mundo que contiene en sí la Ilustración (histórica), da el impulso para una nueva comprensión del concepto, actualiza el concepto de Ilustración como concepto de meta y de lucha y lo transforma sin más en el concepto filosófico de emancipación y de crítica del «mundo moderno». Por eso, Ruge considera necesario escribir como Voltaire y Rousseau y en 1841, en vista de la progresiva radicalización de la crítica de la religión y de la teología por parte de los hegelianos de izquierda, así como de la confrontación política con los poderes e ideas conservadores de la época, anuncia: Ha vuelto de nuevo el tiempo de la Ilustración. Y todavía el mismo año afirma: Nuestro tiempo es el período de la Ilustración más fundamental que jamás ha habido[231].

La unanimidad con la que los hegelianos de izquierda llevan adelante la revitalización de la Ilustración del siglo anterior y, a partir de ahí, esperan la posibilidad de llevar a término completamente, desde ahora, su misión[232], no excluye diferentes concepciones que hay también entre ellos sobre el

contenido y ámbito de uso del concepto de Ilustración. En 1840, Ruge califica la Ilustración, el Racionalismo y el Liberalismo como las tres grandes categorías de la historia más reciente; por Ilustración entiende una universalidad gnoseológica del saber que, junto con el racionalismo como quintaesencia del sistema racional de la filosofía, configura la categoría de la razón autoconsciente y que únicamente se reconoce a sí misma; en cambio, Liberalismo significa la categoría de la razón que se autorrealiza de forma implacable. En consecuencia, Ilustración y Racionalismo, por una parte, y Liberalismo, por otra, se relacionan entre sí como teoría y praxis, como filosofía y política. En 1842, para Ruge, entroncando con Köppen, la Ilustración del siglo XVIII [...] como «religión de la razón» [...], negación del cristianismo, como «república» del absolutismo en el Estado es la que, en la medida en que toma en serio los «derechos de las personas y de la razón», proclama la revolución, la cual expresa de manera desnuda y clara el sentido más profundo de la Ilustración. En este pasaje, Ilustración incluye tanto el aspecto teorético como el práctico de la autonomía del espíritu y, así, abarca también el «liberalismo» o «democracia» [Demokratismus]. A partir de la persistencia de la vieja monarquía y de la Iglesia concluye Köppen, por el mismo tiempo, que la Ilustración, que él denomina de paso pura idea, solo ha empezado a realizarse y, por lo tanto, todavía es teoría y está sujeta a las condiciones de la «realización de la filosofía» postulada en general por los hegelianos de izquierda233.

En Bruno Bauer, quien no limita el ámbito de uso del concepto de Ilustración al «mundo moderno» o a la historia más reciente, Ilustración significa en general destrucción de la religión y, de manera especial, la destrucción crítica del cristianismo. En la medida en que entiende la historia del

mundo como el progreso dialéctico de la humanidad hacia al completo autoconocimiento y la libertad absoluta, que se cumple desde la Antigüedad en una serie de Ilustraciones, interpreta la Ilustración en principio como conocimiento emancipador de la verdad históricamente condicionado y como formación de la conciencia, que asciende de la conciencia religiosa natural a la sobrenatural y se consuma en el autoconocimiento humano autónomo. Dado que todo el conocimiento del ser hasta la Edad Moderna está determinado por concepciones religiosas, eso han de ser necesariamente también todos los progresos del conocimiento, incluidos los de la Ilustración que los produce. En consecuencia, según Bauer, Ilustración no puede ser, hasta el ateísmo del siglo XVIII, más que Ilustración religiosa, es decir, una disolución de la religión realizada de forma religiosa, con lo que la expresión «Ilustración religiosa» recibe de nuevo otro significado. La Ilustración de los griegos y romanos solo podía abatir una religión determinada y todavía incompleta, es decir, una religión que todavía no era religión por entero e inevitablemente debía dar lugar al nacimiento de una nueva religión. Solo el cristianismo, que destruyó todas las religiones naturales y, así, es la culminación religiosa de la Ilustración que contiene el judaísmo —razón por la cual también se puede decir, en este contexto, Ilustración cristiana— representa, según Bauer, la religión plena y pura. Por eso, la Ilustración, que lo produce y lo destruye, [...] debe decidir en general la cuestión de la religión y de la humanidad234.

Esta Ilustración es, para Bauer, la misión central del «mundo moderno», en cuyo desenlace destruye por primera vez todas las formas religiosas para convertirse en Ilustración verdadera, razonable. Contrariamente a la Ilustración deísta inglesa que todavía quiso ser religión y, por eso, no podía ser

Ilustración racional, solo la Ilustración atea francesa logró este objetivo en el siglo XVIII. Con todo, solo en el presente, con su propia crítica de la religión y de la teología, ve que existe la posibilidad de Ilustración total y universal que, sin más, ilustra y disuelve la religión, destruye el cristianismo y, así, es el nacimiento de la libertad y, en sí misma, el primer acto de esta suprema libertad[235].

En este último contexto, característico del uso lingüístico de Bauer es que a menudo considera la crítica o la teoría, pero la teoría verdadera, sin miramiento, y no la Ilustración, como el poder espiritual que libera a la humanidad de toda religión. Crítica y teoría, como conceptos sistemáticos y centrales de su programa de emancipación referido al presente, trascienden el concepto de Ilustración. Este se convierte en concepto instrumental que designa el medio con cuya ayuda la «crítica» y la «teoría» ejercen su lucha de emancipación: a saber, a través de la «instrucción», del «desenmascaramiento», del «desvelamiento» sin miramientos, intensivos y conscientes de su misión. En este sentido, próximo al uso cotidiano del término, utiliza Bauer la expresión casi siempre en forma verbal, no sustantiva: según él, «crítica» y «teoría» habrán cumplido su tarea de liberación cuando las personas hayan sido ilustradas sobre nuestro ser [Wesen] y sobre los autoengaños respecto de lo existente y, de esta manera, se hayan arrancado los prejuicios, las cadenas, las ligaduras, la falsa carne de nuestro corazón. En este sentido, «ilustrar», como «arma de la crítica», designa sencillamente la vertiente agitadora de la acción de la «crítica» sobre la conciencia de las personas y de la consecuente transformación revolucionaria de la conciencia o, dicho de otra manera, designa la praxis agitadora de la «verdadera teoría»[236].

Bajo la impresión de la disolución general del radicalismo filosóficopolítico de los hegelianos de izquierda (1843-1844), Bauer abandonó su teoría global de la Ilustración: Ilustración será para él un concepto histórico referido al siglo XVIII, que él valora mucho. Su obra sobre la Historia de la política, cultura e Ilustración del siglo XVIII (1843-1845) deja entrever también esta ruptura con sus convicciones anteriores. En el primer volumen, por Ilustración se entiende todavía en principio la disolución de la existente doctrina de la religión y la constitución tradicional de la Iglesia. Incluye toda expresión crítica contra «lo existente», toda forma de renuncia a la ortodoxia, todo derribo de barreras dogmáticas, todo abandono de ideas viejas y dedicación a las nuevas, todo impulso de esfuerzos más libres en el campo de la religión. En este sentido, para él, por ejemplo Dippel es un ilustrado religioso y el pietismo es «Ilustración religiosa». En el segundo volumen, en cambio, ya ve en las medias tintas la debilidad e inconsecuencia, así como en «las ilusiones» de la «Ilustración religiosa» el decisivo rasgo esencial de toda la Ilustración del siglo XVIII, en la que ahora entran los impulsos de libertad filosóficos, políticos y religiosos hasta el golpe de estado napoleónico del 18 Brumario. De esta Ilustración se dice que se dio sin principios globales, estuvo en el fondo de acuerdo con el mundo espiritual, contra el que combatía, y solo constituye la culminación del antiguo sistema, del cual no ha llegado a ser dueña. Uno de los dogmas principales de la Ilustración debe haber sido la minoría de edad general y permanente237.

En el amplio círculo de las repercusiones del hegelianismo de izquierda quizás haya que incluir también a Nietzsche que, en 1884-1885, formula la nueva Ilustración como programa de su filosofía del eterno retorno. Con la antigua tiene en común la crítica y negación del cristianismo y del Estado existente,

cuando Nietzsche reivindica divulgar entre el pueblo la Ilustración sobre las mentiras de la Iglesia hasta que los sacerdotes lleguen a ser, todos, sacerdotes con mala conciencia y expresamente proclama como misión de la Ilustración hacer que toda la conducta de los príncipes y hombres de Estado les resulte mentira intencionada, conducirlos a la buena conciencia y volver a sacar el tartufismo inconsciente del cuerpo de las personas europeas. Aun así, estas concomitancias son de tipo externo según Nietzsche. Su «nueva Ilustración» no debe ser una renovación y continuación de la antigua, sino su superación con el objetivo de criar [Züchtung] a los futuros «patronos» [Herrenmenschen], que manden sobre los «gregarios» [Herdenmenschen] y que deben reemplazar a Dios. Si la antigua Ilustración era, en el sentido de rebaño democrático, nivelación de todos, la nueva Ilustración quiere mostrar el camino a las naturalezas dominantes. Está al servicio de la «voluntad de poder» y, en cierta medida, tiene la misión de preparar una inversión de los valores para un determinado tipo de personas de superior espiritualidad y fuerza de voluntad y desatar en ellas un cúmulo de instintos refrenados y difamados como contribución a la educación de la persona superior. El concepto nietzscheano de la «nueva Ilustración» está en el trasfondo de su intento de una superación del nihilismo concebido a la vez como contraconcepto del tartufismo, crítico con la cultura y la época, y como concepto elitista de educación que propone la primacía de la voluntad sobre el intelecto. Esto implica la lucha contra el cristianismo no menos que el rechazo de las ideas directrices de la «antigua Ilustración»: moral, razón, humanidad, cultura, verdad, filosofía. En su lugar coloca la «vida» y la «voluntad» como principios orientadores. En la medida en que proclama la «voluntad de verdad» como función de la «voluntad de poder» y considera su misión ayudar a la

victoria y continuidad de una determinada forma de mentira [Unwahrheit] con el interés del mantenimiento de una determinada forma de lo vital238, renuncia conscientemente a los principios de la Ilustración, que estaban en la base de su interpretación tanto racionalista como cristiana. Así, todavía en las postrimerías del siglo XIX Nietzsche demuestra la múltiple aplicabilidad filosófica del término Ilustración.

VII. VISIÓN DE CONJUNTO

En no poca medida es mérito de los historiadores de la filosofía, desde Schwengler hasta Windelband pasando por Erdmann que, pese a las continuas divergencias a lo largo de los años ochenta, se perfile un consistente uso lingüístico en la utilización del concepto histórico Ilustración y, en los años noventa, se convierta en regla. Desde la mitad del siglo, en conexión con la Historia de la filosofía de Hegel se esforzaron insistentemente por precisar este concepto y acuñarlo como término científico, a pesar de que los datos concretos sobre la delimitación temporal de la época de la Ilustración diferían considerablemente entre sí, cosa por otra parte que todavía pasa hoy también. Siguen su ejemplo sobre todo los historiadores de la historia universal, pero también inicialmente de manera muy titubeante los historiadores de la cultura y de la literatura. En 1837 Schlosser designa con Ilustración, que según él está en conexión con «formación» a nivel de significación, casi exclusivamente una forma de pensar liberal o racionalista, y los conocimientos y concepciones logrados a través de ella que contribuyen a la liberación de la superstición y del fanatismo. De acuerdo con esto puede presentar conjuntamente la Historia del progreso y del desarrollo de la formación y de la Ilustración del siglo XVIII. En su Introducción a la historia del siglo XIX (1853), Gervinus utiliza Ilustración como concepto de época y de sistema tan poco como lo hace Ranke en sus conferencias Sobre las épocas de la historia moderna (1854). Mientras que, en 1848, todavía no hay en Schwengler, como tampoco en Hegel, referencia alguna a una «Ilustración inglesa», en 1854 Hettner ve a Inglaterra como líder en las grandes luchas por la formación [Bildungskämpfen], que se suelen designar como época de la Ilustración. Sin embargo, en

1864 presenta la Ilustración alemana bajo el título Die Popularphilosophie und der theologische Rationalismus [La filosofía popular y el racionalismo teológico] y la empieza con Nicolai239. En 1877, como ya había hecho en los años sesenta, Erdmann se opone con energía a entender por Ilustración solo la filosofía popular. La Ilustración, más bien, es una crisis y una revolución histórica cultural y mundial, que penetra todos los ámbitos vitales, empezó en el siglo XVIII y todavía perdura, en la medida en que hoy la masa se encuentra en la situación en que se encontraba entonces la élite. Pese a esta determinación amplia del concepto, según él, la Ilustración alemana pertenece completamente al siglo XVIII. Después de que Biedermann, ya en 1858, había trasladado los inicios de la denominada Ilustración en Alemania al final del siglo XVII, Windelband será el que en 1878 desarrolle sistemáticamente el concepto de Ilustración como principio articulador universal de la filosofía europea moderna, datándola desde Pascal y Locke hasta Holbach, Herder y Ferguson. En 1897, Troeltsch se ve autorizado a concluir las discusiones de décadas. Sitúa el concepto histórico de Ilustración sobre una amplia base de argumentación y, como ejemplo, lo desarrolla como concepto de una revolución global de la cultura en todos los ámbitos vitales240. A partir del final del siglo XIX, en el uso lingüístico general y no cotidiano, con la mención del término Ilustración es habitual referirse sobre todo a la época histórica de este nombre y a las ideas y corrientes espirituales que la configuran.

De esta manera, se concluye definitivamente la concretización material del concepto de Ilustración y su delimitación como concepto histórico particular respecto del concepto general de Ilustración que, por su parte y más allá del uso lingüístico cotidiano, se utiliza para referirse a la formación de nuevos conceptos particulares como «ilustración militar» o

«ilustración sexual». La confrontación, característica de la discusión de la Ilustración, a principios del siglo XVIII y en buena parte del XIX, sobre la delimitación de la «verdadera» y la «falsa» Ilustración, que constituye un punto angular de la autocomprensión contemporánea y es una pauta para juzgar la relación entre tradición y progreso, va más allá de los análisis, a menudo no menos apasionados, de los presupuestos y consecuencias de las conexiones, crisis y cambios revolucionarios históricos designados con el concepto particular. Sin embargo, esto no significa que a este concepto de Ilustración le falte, desde ahora, cualquier carácter de actualidad. Junto con la Ilustración, como concepto general de cosmovisión, de sistema y de método, se encuentra siempre de nuevo el concepto histórico particular que, como quintaesencia de determinadas ideas, que parecen necesarias para la constitución del «mundo moderno», y de procesos de emancipación, está abierto a la actualización y utilización normativa. Por más que la Ilustración va unida a la idea del autoconocimiento y de la autoliberación de la humanidad a nivel de filosofía de la historia y, con ella, se diagnostica como misión todavía pendiente un «mundo moderno» fundamentado sobre estas, se reclama —por ejemplo, los hegelianos de izquierdas— una radical «nueva Ilustración» o se interpreta el presente, en la mitad del siglo XX, como Segunda Ilustración y se compara con la visión de una Tercera Ilustración241. Sin embargo, a partir de las discusiones de las nuevas izquierdas, hoy ya no se puede prescindir, como concepto instrumental, del concepto de Ilustración, politizado e ideologizado hasta grados extremos. En cambio, en el uso lingüístico del «Club Voltaire», que regenera y hace suya de manera consciente la tradición del antiguo librepensamiento y se distancia de la comprensión que las izquierdas radicales tienen de la Ilustración, se pone de

manifiesto un nuevo proceso de diferenciación. Su concepto de «Ilustración crítica», siempre que no signifique una pura tautología, implica por otra parte la noción de una Ilustración real, auténtica; en una palabra, verdadera.

BIBLIOGRAFÍA

E. Heimpel-Michel, Die Aufklärung. Eine historisch-systematische Untersuchung, Langensalza, 1928; G. Funke, «Einleitung» a Íd. (ed.), Die Aufklärung, in ausgewählten Texten dargestellt, Stuttgart, 1963, pp. 1 ss.; W. Krauss, Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Berlín, 1963; Íd., Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze, Neuwied/Berlín, 1965; F. Schalk, Zur Semantik von «Aufklärung» in Frankreich, vol. homenaje a Walther v. Wartburg, ed. de K. Baldinger, vol. 1, Tubinga, 1968, pp. 251 ss.; K. Hedwig, «German Idealism in the Context of Light

Metaphysics»: Idealistic Studies 2/1 (1972), pp. 16 ss.

1. «Aufklärung», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Klett-Cotta, Múnich, vol. 1, 1972 (41994), pp. 243-342.

* Se ha optado, en la mayoría de los casos, por mantener la mayúscula de «Ilustración», privilegiando el sentido de época o movimiento de ideas sobre la operación de ilustrar. [N. del T.]

2. J. G. Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, ed. de R. Hübner, Darmstadt, 31958, p. 417.

3. K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, vol. 2/1, Leipzig, 1858, pp. 353, 392.

4. J. F. Zöllner, «Ist es ratsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren?»: Berlinische Monatsschrift 2 (1783), p. 516.

5. K. F. Bahrdt, Über Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben, Leipzig, 1789, p. 3.

6. C. G. Salzmann, Carl von Carlsberg, oder über das menschliche Elend, vol. 3, Karlsruhe, 1787, pp. 85 s.

7. E. Troeltsch, Die Aufklärung (1897), en Gesammelte Schriften, vol. 4, ed. de H. Baron, Tubinga, 1925, p. 339.

8. H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, I parte, Brunswick, 1856, p. 3.

9. T. Cohn, Die Aufklärungs-Periode, Potsdam, 1873, pp. 4, 40.

10. L. v. Stein, Die Verwaltungslehre, VIII parte, Stuttgart, 1884; reed. Aalen, 1962, p. 509.

11. Stieler, vol. 1, 1691; reed. 1968, p. 969.

12. Adelung, vol. 1, 1774, p. 451; 2.ª ed., vol. 1, 1793, p. 503.

13. J. C. G. Schaumann escribe en 1793: En la vida cotidiana se utiliza el término «Ilustración» para describir tanto un hecho

como una cualidad [...] Como signo lingüístico de un hecho (de alguna cosa que sucede), este término se debería utilizar con carácter exclusivo, ya que la terminación alemana 'ung', en términos como Aufklärung, hace presente a la conciencia siempre un suceso, no un ser. Para la naturaleza, como la del ilustrado como tal, resulta más adecuado el término Aufgeklärtheit (Versuch über Aufklärung, Freiheit, Gleichheit, Halle, 1793, p. 10, nota). De hecho, el sufijo -ung no hace presente en absoluto «siempre un suceso», sino a menudo también una situación (por ejemplo, constitución [Verfassung]), un puro objeto (por ejemplo, fortaleza [Festung]) o un objeto que actúa también como medio en un hecho (por ejemplo, alimento [Nahrung]), así como, finalmente, el resultado de un proceso (por ejemplo, iluminación [Lichtung], reunión [Versammlung]).

14. F. Schalk, Zur Semantik von «Aufklärung» in Frankreich, miscelánea dedicada a Walther von Warburg, ed. de K. Baldinger, vol. 1, Tubinga, 1968, pp. 251 ss.; Französisches Etymologisches Wörterbuch, vol. 3, 1949, pp. 247 ss.; vol. 5, 1950, p. 445; Dictionnaire de Trévoux, 2.ª ed., t. 2, 1721, pp. 1335 s., 1591, 545 s.; Oxford English Dictionary, vol. 3, 1933, pp. 191 s.; vol. 5, 1933, pp. 46 s.

15. Las referidas expresiones francesas y alemanas no son, en Leibniz, términos filosóficos fijos más que en sentido racionalista. No limita de ninguna manera sus posibilidades de uso para designar «modernos» contenidos materiales, ideas, sistemas, épocas, etc. Como metáforas de luz las relaciona tanto con el lumen divinum como con el lumen naturale. Cf. G. W. Leibniz, Essais de Théodicée, ed. de J. Jalabert, París, 1962, pp. 25-26, 29, 43; «Von der Glückseligkeit» (ca. 1694/1698), en Kleine Schriften zur Metaphysik, Leibniz-Studienausgabe, ed. de H. H. Holz, vol. 1, Darmstadt, 1965, p. 399; «Ermahnung an

die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben, samt beigefügten Vorschlag einer teutschgesinnten Gesellschaft» (1697), en Politische Schriften, ed. de H. H. Holz, vol. 2, Fráncfort/Viena, 1967, pp. 60 ss., esp. 66 ss., 77 ss., 79 (entendimiento iluminado [erleuchteter Verstand]).

16. R. Descartes, Discours de la méthode, ed. de É. Gilson, París, 1925, p. 18. Cf. al respecto la definición de «claro» y «distinto» en sus Principia Philosophiae (pars prima, n.º 45) [citado según la traducción de Pedro Lomba, Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias, Trotta, Madrid, 2018, p. 58].

17. En lo anterior se ha resumido mucha documentación específica, a cuyas referencias renunciamos aquí.

18. J. W. v. Goethe, Maximen und Reflexionen, Hamburger-Ausgabe, vol. 12, 1953, p. 373.

19. W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792), Akademie-Ausgabe, vol. 1, 1903, p. 147.

20. W. v. Humboldt, Ideen über Staatsverfassung (1791), ibid., p. 84.

21. A. Riem, «Über Aufklärung, ob sie dem Staate —der Religion— oder überhaupt gefährlich sei und sein könne?», en Bibliothek der deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, ed. de M. v. Geismar [i. e. E. Bauer], 5, Leipzig, 1847; reed., vol. 2, Darmstadt, 1963, p. 354; cf. ibid., pp. 330, 334.

22. I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), Akademie-Ausgabe, vol. 8, 1912, p. 40.

23. C. M. Wieland, Das Geheimniss des Kosmopoliten-Ordens (1788), Akademie-Ausgabe, I secc., vol. 15, 1930, p. 209.

24. Cf.E.Heimpel-Michel,Die Aufklärung. Eine historisch-systematischeUntersuchung, Langensalza, 1928, esp. pp. 10 ss.,

a quien agradezco importantes indicaciones.

25. L. v. Westenrieder, Aufklärung in Bayern (1780), Sämtliche Werke, ed. de E. Grosse, vol. 10, Kempten, 1832, pp. 1 s.

26. Cf. L. v. Westenrieder, Über die Nationalerziehung (1781), ibid., pp. 60 ss.

27. Westenrieder, Aufklärung, pp. 4, 12; Nationalerziehung, pp. 82 s.

28. C. M. Wieland, Sechs Antworten auf sechs Fragen (1789), Sämtliche Werke, vol. 30, 1857, p. 372.

29. Wieland, Kosmopoliten-Orden, p. 229.

30. C. M. Wieland, Über die Rechte und Pflichten der Schriftsteller (1785), Akademie-Ausgabe, I secc., vol. 15, p. 66.

31. C. M. Wieland, Worte zur rechten Zeit an die politischen und moralischen Gewalthaber, 1793, ibid., p. 605.

32. C. M. Wieland, Freymüthige Gespräche über einige neueste Weltbegebenheiten (1782), ibid., vol. 14, 1928, p. 349.

33. C. M. Wieland, Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes (1793), ibid., vol. 15, p. 581.

34. C. M. Wieland, Antworten und Gegenfragen auf die Zweifel und Anfragen eines vorgeblichen Weltbürgers (1783), ibid., vol. 14, p. 425.

35. C. M. Wieland, Über den Hang der Menschen an die Magie und Geisterererscheinungen zu glauben (1781), ibid., p. 326.

36. Ibid., 324.

37. C. M. Wieland, Über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen (1788), ibid., vol. 15, p. 115; Über den Hang der Menschen, p. 325.

38. Wieland, Über die Rechte und Pflichten, pp. 67 s.

39. Wieland, Vernunft, p. 136.

40. Ibid., p. 135; Kosmopoliten-Orden, p. 208.

41. En el mismo contexto es habitual hablar de improvement en la Inglaterra de este tiempo.

42. Wieland, Antworten und Gegenfragen, p. 423.

43. Wieland, Betrachtungen, pp. 558, 561.

44. Ibid., pp. 561 s.

45. C. M. Wieland, Zufällige Gedanken über die Abschaffung des Erbadels in Frankreich (1790), ibid., vol. 15, pp. 376 s.

46. C. M. Wieland, Göttergespräche, n.º 12 (1793), Sämtliche Werke, vol. 31, 1857, p. 484 (en términos de Júpiter).

47. C. M. Wieland, Gespräche unter vier Augen, n.º 11 (1798), Sämtliche Werke, vol. 32, 1857, p. 252 (en términos de Geronte, participante en el diálogo, que no son completamente idénticos con la opinión de Wieland).

48. Salzmann, Carlsberg, vol. 3, p. 100.

49. R. Z. Becker, «Versuch über die Aufklärung des Landmannes», en Der Teutsche Merkur 13 (agosto de 1785), p. 108 (cit.: Aufsatz).

50. R. Z. Becker, Versuch über die Aufklärung des Landmannes, Dessau/Leipzig, 1785, p. 2 (cit.: Buch).

51. Cf. J. B. Basedow, Das Elementarwerk (1774; 21785), ed. de T. Fritzsch, vol. 1, Leipzig, 1909, pp. XL s., LVIII.

52. Salzmann, Carlsberg, p. 100.

53. C. G. Salzmann, Über die Erlösung des Menschen vom Elende durch Jesum, Leipzig, 1789, p. 37.

54. Buch, pp. 5 ss., 13 ss., 17; Aufsatz, pp. 110, 115.

55. Aufsatz, pp. 108, 116; Buch, pp. 18 ss., 22 s., 48.

56. Buch, pp. 48 s.; Becker, Vorlesungen über die Pflichten und Rechte des Menschen, vol. 2, Gotha, 1792, pp. 108 s.

57. Aufsatz, p. 116; Buch, pp. 38 s.

58. Buch, pp. 37 s., 39.

59. Este programa encontró su concreción práctica más efectiva en el famoso librito Not- und Hülfsbüchlein für

Bauersleute de Becker, cuyo primer volumen apareció en 1788 (el segundo, en 1798) y del que se vendieron más de medio millón de ejemplares en un cuarto de siglo.

60. F. E. v. Rochow, Handbuch in katechetischer Form für Lehrer, die aufklären wollen und dürfen, 1783; 2.ª ed. rev., Halle, 1789; reimpr. en Sämtliche pädagogische Schriften, ed. de F. Jonas y F. Wienecke, vol. 2, Berlín, 1908, p. 13.

61. Ibid., pp. 3 s., 14.

62. F. E. v. Rochow, «Beantwortung der Frage, welche die Akademie der Wissenschaften zu Berlin fürs Jahr 1783 aufgegeben hat»: Braunschweigisches Journal 1 (1788), I parte, pp. 48 ss. (octubre de 1784). La pregunta de la Academia era esta: ¿Cuál es la mejor manera de reconducir a la sana razón tanto a las naciones incultas como a las ya cultivadas que se encuentran en diversos errores y supersticiones?

63. Ibid., pp. 48, 56 ss., 55.

64. P. Villaume, «Ob und wiefern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sey?», en Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens, ed. de J. H. Campe, vol. 3, Hamburgo, 1785, pp. 435 ss.; nota 526, la cita de Gedike.

65. Ibid., pp. 525 s. Impreso en letra pequeña añade restrictivamente: excepto si ve que sus fuerzas lo determinan claramente respecto de otro estamento (p. 526).

66. Ibid., pp. 527, 529.

67. Ibid., pp. 528, 578 s., 544, 538 ss.

68. F. G. Resewitz, Die Erziehung des Bürgers zum Gebrauch des gesunden Verstandes und zur gemeinnützigen Geschäftigkeit, Copenhague, 1773, citado en Villaume, Erziehung, p. 543.

69. Villaume, Erziehung, pp. 570, 577, cf. pp. 531 ss., 537.

70. J. H. Campe, «Über die Hauptsünden der sogenannten neuern Pädagogik»: Braunschweigisches Journal 1 (1789), II parte, pp. 194 ss.

71. J. H. Campe, «Beantwortung einiger Einwürfe, welche in den Schlesischen Provinzialblättern gegen eine von mir ausgestellte Preisfrage, über die einer jeden besonderen Menschenklasse zu wünschende Art der Ausbildung und der Aufklärung, gemacht worden sind»: Braunschweigisches Journal 1 (1788), III parte, pp. 355 ss.

72. Ibid., p. 357.

73. Ibid., pp. 338, 339 s. (véase las entradas Stand y Klasse).

74. Los escritos de Mercier, sobre todo su Tableau de Paris (10 vols., Ámsterdam, 1783/1790) y L'an 2440 (3 vols., Londres, 1772; en alemán, Leipzig, 1775), tuvieron mucho eco en Alemania.

75. J. H. Campe, «Vierter Brief aus Paris»: Braunschweigisches Journal 2 (1789), XII parte, p. 420, nota 433; pp. 428, 425 s.; Dritter Brief, ibid., p. 395.

76. Campe, Vierter Brief, p. 433. Esta perspectiva no es aplicable sin más a Alemania. Campe concluye su Segunda carta, del 9 de agosto de 1789, con estas palabras: ¡Descansad entretanto dulcemente, vosotros estimados que dormís en Brunswick y en Wolfenbüttel! Y mañana, cuando despertéis, no os olvidéis de alegraros por la suerte de vivir en un país donde tenéis gratis lo que aquí se ha tenido que conseguir solo con sangre humana: tranquilidad, seguridad y libertad fundamentada en la razón (ibid., p. 307).

77. I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Apéndice a Akademie-Ausgabe, vol. 4, 1903, pp. 380, 383.

78. Kant, Was ist Aufklärung?, p. 40.

79. F. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, VIII carta, Säkular-Ausgabe, vol. 12 (s. a.), p. 27.

80. Kant, Was ist Aufklärung?, pp. 40, 35.

81. Ibid., pp. 36 s., 38 s., 37 s., 41.

82. Ibid., p. 40; I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Akademie-Ausgabe, vol. 8, p. 29.

83. Ibid., pp. 19 s., 21, 30.; I. Kant, Das Ende aller Dinge (1794), ibid., p. 339.

84. Kant, Idee, p. 28.

85. I. Kant, Was heisst: Sich im Denken orientieren? (1786), ibid., pp. 146 s., nota; Kritik der Urteilskraft (1790), § 40, Akademie-Ausgabe, vol. 5, 1908, p. 294, nota.

86. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Prólogo a la 1.ª ed. (1781), Akademie-Ausgabe, vol. 4, 1903, p. 9, nota; Prólogo a la 2.ª ed. (1787), Akademie-Ausgabe, vol. 3, 1904, p. 19. Cf. Íd., Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), Akademie-Ausgabe, vol. 6, 1907, p. 155.

87. I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Akademie-Ausgabe, vol. 7, 1907, p. 199; Kritik der Urteilskraft, § 40, Akademie-Ausgabe, vol. 5, pp. 294 s.; Logik (1800), Introducción, cap. VIII, Akademie-Ausgabe, vol. 9, 1923, p. 65.

88. I. Kant, Metaphysik der Sitten (1797), Akademie-Ausgabe, vol. 6, p. 327; Íd., Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ibid., p. 179.

89. I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), p. 2, nota 8, Akademie-Ausgabe, vol. 7, p. 89.

90. Kant, Was ist Aufklärung?, p. 42, nota.

91. M. Mendelssohn, «Über die Frage: Was heisst aufklären?», en Gesammelte Schriften, vol. 3, 1843, p. 400.

92. Ibid., pp. 399 ss.

93. Schaumann, Versuch über Aufklärung, pp. 27, 38.

94. Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen 3 (1789), p. 2073.

95. Riem, Über Aufklärung, pp. 315, 321 s.

96. Cf. ibid., pp. 324 ss., 330.

97. Ibid., pp. 329, 335, 333. G. A. Horrer, Über Afklärung und neue Reformation, Erfurt, 1785.

98. Riem, Über Aufklärung, pp. 325 s.

99. K. F. Bahrdt, en Bibliothek, cuaderno 1, 1846; nueva ed., vol. 1, 1963, p. 104; Über Aufklärung, pp. 5 ss.

100. Ibid., pp. 9 s., 192 s., 43, 47 s.

101. En efecto, en 1790 —durante su prisión— define la Ilustración como el uso libre de la sana razón en la consideración y juicio del Estado, de la religión y de la humanidad; Bahrdt, Bibliothek, p. 86.

102. Bahrdt, Über Aufklärung, pp. 193 s.

103. Ibid., p. 195; cf. K. F. Bahrdt, System der moralischen Religion, zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker, 2 vols., Berlín, 1787; Sämtliche Reden Jesu, aus den vier Evangelien gesammelt und so gestellt, dass man das echte Lehrgebäude übersehen und mit der eigentlichen Religion Jesu sich bekannt machen kann, Berlín, 1787.

104. Bahrdt, Über Aufklärung, pp. 6, 194 s.

105. Bahrdt, Bibliothek, pp. 98 ss.; Über Aufklärung, p. 296.

106. Cf. Adolf Freiherr v. Knigge, Über den Umgang mit Menschen, vol. 2, Hannover, 1788; nueva ed., 1967, pp. 80, 316, 124; Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Französischen Revolution 1780-1801, ed. de J. Hansen, vol. 1, Bonn, 1931, p. 360, nota (1789); L. A. Hoffmann, Geschichte der Päpste, Viena, 1791, II.

107. Cf. Schaumann, Versuch über Aufklärung, pp. 24 s.

108. Hansen, Quellen, vol. 1, p. 496 (1789), p. 701 (1790); vol. 3, 1935, p. 52 (1794), p. 465 (1795); Allgemeine deutsche Bibliothek, 88 (1789), p. 223; Journal von und für Deutschland 7 (1790), IX parte, p. 201; J. M. Sailer, Sämtliche Werke, 3.ª ed., vol. 3, Sulzbach, 1830, p. 83 (1785 y 1795).

109. Schaumann, Versuch über Aufklärung, pp. 13 s.

110. Franz Wilhelm Freiherr v. Spiegel zum Diesenberg, «Rede als Kurator bei der Einführung des neuen Rektors der Universität Bonn am 20. 11. 1788», en Hansen, Quellen, vol. 1, p. 330. Cf. Schaumann, Versuch über Aufklärung, p. 78; Braunschweigisches Journal 1 (1789), V parte, p. 8.

111. Entre las principales razones de esta politización y polarización hay que señalar la prohibición de la Orden de los Iluminados [Illuminatenorder] (1785) en conexión con la lucha, iniciada ya en parte antes, contra las sociedades secretas en general y sus supuestos planes revolucionarios, el edicto religioso de Wöllner (1788) y las reacciones de los gobiernos que encuentran su expresión en estas dos, así como en las acentuadas medidas de censura posteriores a 1789 (sobre todo a partir de 1791-1792) frente a la eficacia del «racionalismo» filosófico-religioso y político-social, percibida como amenazadora. En la revista editada por L. v. Buri Drunter und Drüber se dice el 16 de febrero de 1792: Nuestros príncipes empiezan a someter de nuevo a la Ilustración; incluso los que, en otro tiempo, habían tratado de promoverla; citado en Hansen, Quellen, vol. 2, 1933, p. 77, nota 1.

112. Schaumann, Versuch über Aufklärung, p. 9; Spiegel, Rede; Hansen, Quellen, vol. 1, p. 329; Allgemeine deutsche Bibliothek 97 (1790), p. 177; Neue allgemeine deutsche Bibliothek 26 (1796), p. 198; cf. Journal von und für Deutschland 9/1 (1792), III parte, p. 247; F. Dautzenberg, Über

den Geist unserer Zeit (1792), en Hansen, Quellen, vol. 2, pp. 6 s.

113. Schaumann, Versuch über Aufklärung, pp. 7 s.

114. J. B. Geich, «Über den Einfluss der Aufklärung auf Revolution» (1794), en Hansen, Quellen, vol. 3, p. 20.

115. Hansen, Quellen, vol. 1, p. 329 (1788), p. 497 (1789); vol. 2, p. 276, nota (1792); Der neue teutsche Merkur 1 (1798), I parte, p. 42; Journal von und für Deutschland 2 (1791), VIII parte, p. 655; Salat, Aufklärung, 2.ª ed., nota 174, XII, p. 370; Schaumann, Versuch über Aufklärung, nota 12, p. 20; J. A. Starck, Über Kryptokatholizismus, Proselytenmacherei, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihm selbst von den Verfassern der Berliner Monatsschrift gemachten Beschuldigungen, 2 vols., Fráncfort/Leipzig, 1787.

116. Cf. supra; J. G. v. Zimmermann, Fragmente über Friedrich den Grossen, vol. 3, Leipzig, 1790, p. 174; M. Widmann, Wer sind Aufklärer? beantwortet nach dem ganzen Alphabet, 2 vols., Augsburgo, 1786; Allgemeine deutsche Bibliothek 88/1 (1789), p. 223.

117. Cf. supra; J. G. v. Zimmermann, Fragmente, vol. 3, pp. 180, 183, 194; Denkschrift an Kaiser Leopold II. über die Auswüchse des Zeitalters und die Möglichkeiten ihrer Bekämpfung (1791-1792), reproducido en F. Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland, 1770-1815, Múnich, 1951, p. 519; Hansen, Quellen, vol. 2, p. 236, nota (1792); vol. 3, pp. 52, 59 s. (1794); «Wohin zielen die Absichten der heutigen Aufklärer?», en Neueste Sammlung jener Schriften, die vor einigen Jahren hier über verschiedene wichtigsten Gegenstände zum Steuer der Wahrheit im Druck erschienen sind, vol. 13 (1785), pp. 59 ss.

118. Cf. al respecto el escrito contrario de Bahrdt «Mit dem Herrn von Zimmermann [...] Deutsch gesprochen» (1790), en

Bibliothek, vol. 1, pp. 83 ss. Además, Freiherr v. Knigge, Die deutsche Union gegen Zimmermann. Ein Schauspiel in vier Aufzügen, Dorpat, 1790.

119. Zimmermann, Denkschrift, pp. 516 ss.

120. Debería ser indiscutible que Zimmermann, con la designación Illuminatisme, a pesar de su versión francesa, alude a la orden secreta de los Iluminados [Illuminaten], fundada en 1776 en Ingolstadt por Adam Weishaupt, que se daba el nombre de Spartacus, y prohibida en 1785.

121. Zimmermann, Fragmente, vol. 3, pp. 190 s., 165, 173, 150, 149, 177, 181 y passim. Igualmente, el libelo de Bahrdt, Das Religionsedikt, Viena, 1789.

122. Zimmermann, Fragmente, 169. Cf. F. Valjavec, «Das Wöllnersche Religionsedikt und seine geschichtliche Bedeutung»: Historisches Jahrbuch 72 (1953), pp. 386 ss.

123. Zimmermann, Fragmente, p. 179.

124. Cf., supra, la cita de Salzmann, así como los ejemplos en Schaumann, Versuch über Aufklärung, pp. 25 s.; además, Hansen, Quellen, vol. 3, p. 57, nota (1794).

125. G. Wedekind, «Über Aufklärung. Eine Anrede an seine lieben Mainzer, gehalten in der Gesellschaft der Volksfreunde zu Mainz am 26. Oktober im ersten Jahre der Freiheit und Gleichheit» (1792), en Mainz zwischen Rot und Schwarz. Die Mainzer Revolution 1792-1793 in Schriften, Reden und Briefen, ed. de C. Träger, Berlín, 1963, p. 154.

126. Jakobinische Flugschriften aus dem deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, ed. de H. Scheel, Berlín, 1965, pp. 441, 452 (1800/1801).

127. Wedekind, Über Aufklärung, pp. 151, 153, 152 s. Dado que también hay otros que dicen que la forma de la Ilustración no sirve para nada, se considera Ilustración lo que no lo es. Ya

veis que hay gente que continuamente está hablando mucho sobre Ilustración y no se pone de acuerdo (p. 148).

128. C. Meiners, Historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen, der Gesetze und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wissenschaften und Lehranstalten des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts in Rücksicht auf die Vorteile und Nachteile der Aufklärung, vol. 3, Hannover, 1794, pp. 526 s., 528.

129. Scheel, Flugschriften, p. 442 (1800).

130. Zimmermann, Fragmente, pp. 177, 179.

131. Cf., por ejemplo, K. v. Eckartshausen, Über die Gefahr, die den Thronen, den Staaten und dem Christentume den gänzlichen Verfall drohet, durch das falsche System der heutigen Aufklärung und die hecken Anmassungen sogenannter Philosophen, geheimer Gesellschaften und Sekten. An die Grossen der Welt von einem Freunde der Fürsten und der wahren Aufklärung, Múnich, 1791, además Starck, Göchhausen y Grolmann.

132. Meiners, Historische Vergleichung, vol. 3, pp. 546 s.

133. Neue allgemeine deutsche Bibliothek 17 (1795), I parte, pp. 174 s.

134. Journal von und für Deutschland 9/2 (1792), XII parte, p. 1017.

135. Hansen, Quellen, vol. 2, p. 275 (1792); vol. 3, p. 50 (1794); Geich, Aufklärung, ibid., vol. 3, p. 23; cf. ibid., p. 57 nota.

136. Aún bastante aislada se encuentra, en 1790, en los Fragmenten de Zimmermann, Aufklärerei berlinesa (p. 192), una expresión que, diez años después, especialmente en Hegel, gozará de gran popularidad (véase más adelante). En el Neue teutschen Merkur de Wieland, en torno a 1800, son muy corrientes las expresiones Aufklärling y Aufklärerei (cf., por

ejemplo, el año 1803, I parte [enero], pp. 56, 58). Aufklärerei es calificada a veces como After-Aufklärung unilateral, negativa; y para los amigos de la buena causa se considera necesario ir contra la Aufklärerei no menos que contra los atentados de los oscurantistas (ibid., p. 58). Cf. también el año 1803, IX parte (septiembre), p. 393; 1804, VIII parte (agosto), pp. 250, 271.

137. Schaumann, Versuch über Aufklärung, p. 1.

138. A. Raabe, «Trägt das Studium der alten Sprachen zur Aufklärung bei?»: Journal von und für Deutschland 7/2 (1790), IX parte, p. 201.

139. Schaumann, Versuch über Aufklärung, pp. 57 ss.

140. Ibid., pp. 15 ss., 9 s., 69 s., 73, 63.

141. Meiners, Historische Vergleichung, pp. 466, 469 s.

142. G. E. Lessing, Carta a Christoph Gottlieb v. Murr, del 25 de noviembre de 1768, en Werke (Hempel), vol. 20/1, ed. de K. C. Redlich (Berlín, s. a.; cit. Briefe), p. 299; Beantwortete Anfragen, Werke (Petersen/Olshausen; cit. Werke), vol. 25 (s. a.), p. 55; Über zeitige Aufgabe (1776-1777), ibid., vol. 24, pp. 150 s.; Carta a Friedrich Nicolai, del 30 de marzo de 1779, Briefe, vol. 20/1, p. 786; a Karl Lessing, del 2 de febrero de 1774, ibid., p. 571.

143. G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1777), Werke, vol. 6, pp. 80 s.

144. Ibid., p. 72; Ernst und Falk (1777), ibid., p. 39; Vierter Anti-Goetze (1778), Werke, vol. 23, p. 212; Axiomata (1778), ibid., p. 174; de manera parecida en Hamann, Herder y Schiller (después de 1790).

145. Lessing, Werke, vol. 7, p. 69 (1752); vol. 8, p. 24 (1751); Über eine zeitige Aufgabe, vol. 24, p. 150; Erster Anti-Goetze (1778), ibid., vol. 23, p. 193; vol. 21, p. 254 (ca. 1775); Über die itzigen Religionsbewegungen (1780), vol. 23, pp. 354 s.

146. Según Lessing la libertad de la razón frente a la revelación llega hasta reconocer solo a la razón la posibilidad de decidir si puede y ha de haber una revelación y que, entre las muchas que lo pretenden, es la probable; y después sigue: Pero si puede y ha de haber una, una vez se ha encontrado la verdadera, encontrar cosas que superan su concepto debe ser para la razón más una prueba de la verdad que no una objeción. Quien de esta manera quedara desprovisto de su religión, no tendría cabeza. Porque, ¿qué clase de revelación es la que no revela nada? [...] Un cierto encarcelamiento bajo la obediencia de la fe no descansa en absoluto sobre este o aquel otro pasaje de la Escritura, sino sobre el concepto esencial de una revelación [...] O, más todavía —por cuanto el término encarcelamiento parece manifestar, por una parte, violencia y, por otra, resistencia—, la razón se deja encarcelar; su sumisión no es más que el reconocimiento de sus límites, en cuanto se ve asegurada por la realidad de la revelación; Werke, vol. 22, pp. 190 s. (1777).

147. Ibid., vol. 20, p. 173 (1760/1764); vol. 23, p. 231 (1778); Carta a Nicolai, del 25 de agosto de 1769, Briefe, nota 141, p. 330; Cartas a su hermano Karl, del 8 de abril de 1773 y del 2 de febrero de 1774, ibid., pp. 552, 571 s. «Sana razón» es, en Lessing, también la traducción de reason, cf. vol. 21, p. 184 (1773).

148. J. G. Hamann, Sämtliche Werke, ed. de J. Nadler, vol. 4, Viena, 1952, p. 265; vol. 3 (1951), pp. 51, 72, 146, 213, 227, 284, 303; vol. 4, p. 460; vol. 3, p. 181, nota 13, pp. 189, 186, 402; vol. 1 (1949), p. 53.

149. Hamann, Carta a Christian Jakob Kraus, del 18 de diciembre de 1784, Briefwechsel, ed. de A. Henkel, vol. 5, Fráncfort, 1965, pp. 289 ss. Cf. en este contexto la crítica (partiendo de una posición completamente diferente) de

Schaumann a Kant: ¿Es, además, la característica «personalmente culpable» una característica esencial de lo definitum? ¿No se puede referir lo mismo también a los que, no por falta de decisión y de coraje, sino de oportunidad e instrucción y, sobre todo, por circunstancias independientes de su voluntad, vivían en situación de minoría de edad y que, solo después de la abolición de estos impedimentos, lo conseguirían?, en Versuch über Aufklärung, p. 39.

150. Hamann, Sämtliche Werke, vol. 3, pp. 193, 178 (1776), p. 319 (1786).

151. Ibid., 284 (1784, referido directamente a Kant), p. 385 (1786), p. 225 (1779).

152. Ibid., pp. 194, 107, 319. Ortodoxia y sana razón son, para Hamann, igualmente inadecuadas para captar la esencia de la religión revelada del cristianismo (ibid., p. 305).

153. J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1773-1774), Sämtliche Werke, vol. 5 (1891), pp. 544, 478, 485, 512 nota. Cf., en este contexto, W. Krauss, «Der Jahrhundertbegriff im 18. Jahrhundert», en Íd., Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Berlín, 1963, pp. 9 ss.

154. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte, pp. 486, 524, 537, 543, 575, 577 ss., 583.

155. Ibid., pp. 562, 535 s., 478, 484, 545, 540, 535, 457.

156. Ibid., vol. 4 (1878), pp. 367, 411 s.; Auch eine Philosophie der Geschichte, pp. 554, 573, 511, 555.

157. J. G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784), Sämtliche Werke, vol. 13 (1887), pp. 154, 201 nota. En la tercera colección de las Humanitätsbriefe (1794) rechaza Herder una equiparación de los últimos conceptos con el de «humanidad» y aún más enérgicamente su sustitución por este; Sämtiche Werke, vol. 17 (1881), p. 138.

158. J. G. Herder, Ideen, Sämtliche Werke, vol. 14 (1909), p. 219; ibid., vol. 17 (1881), p. 249; vol. 18 (1883), pp. 95, 307, 95 s. (1792 y 1796); cf. Ideen, vol. 14, pp. 243, 260 (1787 y 1791). En este contexto hay que notar que las Ideen de Herder han quedado incompletas. Se interrumpen en la IV parte (1791) con la tardía Edad Media y, por tanto, no contienen ninguna interpretación detallada del siglo XVIII.

159. Herder, Ideen, Sämtliche Werke, vol. 13, p. 348; vol. 14, pp. 58, 147 s., 121 ss., 474, 530.

160. F. Schiller, Antrittsvorlesung (1789), Säkular-Ausgabe, vol. 13, pp. 12, 23; Universalhistorische Übersicht der vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen (1789/1790), ibid., pp. 117 s.

161. Schiller, Carta al duque Friedrich Christian v. Augustenburg, del 13 de julio de 1793, Briefe, ed. de F. Jonas, vol. 3, Stuttgart/Leipzig, 1893, p. 333; Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Säkular-Ausgabe, vol. 12, pp. 16, 18, 24, 15, 6; Carta del 11 de noviembre de 1793, Briefe, vol. 3, p. 375; Carta al duque v. Augustenburg, ibid., pp. 333 ss.

162. Schiller, Briefe, vol. 3, p. 370. A partir de 1791 Schiller se ocupó intensamente con las Críticas de Kant.

163. Schiller, Ästhetische Erziehung, p. 29; Briefe, vol. 3, pp. 336 s., 374, 333, 370 s., 373 s., 371, 339, 337.

164. Schiller, Ästhetische Erziehung, pp. 29, 15; Briefe, vol. 3, pp. 334 ss.

165. El verdadero arte, sin embargo, no se ha quedado simplemente en un juego pasajero; se toma seriamente no trasladar a la persona sencillamente a un sueño momentáneo de libertad, sino liberarla realmente y de hecho; Schiller, prólogo a Braut von Messina (1803), Säkular-Ausgabe, vol. 16, p. 120.

166. F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), ed. de H.-J. Rothert, Hamburgo, 1958, pp. 154 s. Utiliza la expresión en forma verbal, por ejemplo, ibid., p. 86.

167. Novalis, Die Christenheit oder Europa, Gesammelte Werke, vol. 3, 1968, pp. 515 s.

168. F. Schlegel, Vorlesungen über Universalgeschichte (1805/1806), Sämtliche Werke, vol. 14, ed. de J.-J. Anstett (1960), pp. 252, 238, 235, 233, 232; 1794-1802. Prosaische Jugendschriften, ed. de J. Minor, vol. 2, Viena, 1882, p. 149.

169. J. G. Fichte, Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten (1793), Sämtliche Werke, vol. 6, 1845, pp. 4 ss., 25, 29.

170. J. G. Fichte, Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen (1801), Sämtliche Werke, vol. 8, 1846, p. 74. Su protestantismo [...] era la protesta contra toda verdad que pretendía seguir siendo verdad; contra todo lo suprasensible y toda religión, que ponía fin a la disputa mediante la fe [...] Su libertad de pensamiento era la liberación de todo lo pensado; el carácter indómito del pensamiento vacío, sin contenido ni finalidad. La libertad de juicio era, según él, la autorización para cualquier chapucero e ignorante a expresar su juicio sobre todo, tanto si podía entender o no alguna cosa de eso; ibid., p. 50.

171. J. G. Fichte Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Sämtliche Werke, vol. 7, 1846, pp. 21, 78, 64, 10 s., 18, 66 s.; Reden an die deutsche Nation, ibid., pp. 294, 306, 268, 272 s.

172. G. W. F. Hegel, Notizenblatt: 2. Bayern (1802), Werke, vol. 2: Jenaer Schriften 1801-1807, Fráncfort, 1970, p. 276; Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt (1802), Sämtliche Werke, vol. 1 (1927), pp. 186, 184 s.; Glauben und Wissen (1802), ibid., pp. 285 s., 282, 284 s. Cf: La gloriosa

victoria (que la razón ilustrada extrajo respecto de lo que, según la humilde capacidad de su comprensión religiosa consideraba, en cuanto a fe, opuesta a ella), vista a la luz no es otra cosa que ni lo positivo, con lo que luchaba, era religión, ni lo que ella venció era razón; ibid., pp. 279 s.

173. F. W. J. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802), Sämtliche Werke, cap. 1, vol. 5, Stuttgart/Augsburgo, 1859, pp. 258 s., 276, 300, 302; Philosophie der Kunst (1802/1803), ibid., p. 440.

174. Hegel, Notizenblatt, pp. 276 s.

175. J. Salat, Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren! Ein Versuch zum Behufe der höhern Kultur, Múnich, 1801; 21804, pp. XII, XVIII, XX; ibid., 1.ª ed., pp. 141 s., 185, 334; 2.ª ed., pp. 406, 457, 400, 454 ss. Cf. en este contexto su crítica a Novalis, al que reprocha, entre otras cosas por sus Hymnen an die Nacht, haber degradado a Cristo [...] como contrario a la Ilustración y, por eso, [...] como oscurecedor, por más que a él se le debe, si es que se le debe a alguien, el predicado «ilustrado»; 2.ª ed., p. 460.

176. Ibid., 1.ª ed., pp. 338 s., 445, 339, 230, 333, 142, 376, 354, 74; 2.ª ed., pp. 409, 444.

177. F. I. Niethammer, Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit, Jena, 1808, pp. 15 ss.

178. F. Schlegel, Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812, 1815; 21822, Sämtliche Werke, vol. 6, ed. de H. Eichner, 1961, pp. 170, 353, 324, 390.

179. F. Schlegel, Philosophie der Geschichte. 18 Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, vol. 2, Viena, 1829, pp. 274 s., 273 s., 269 s., 279 s., 282.

180. G. W. F. Hegel, Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie (1822), Berliner Schriften 1818-1831, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1956, p. 67. El texto de las Vorlesungen (en el marco de la Jubiläumsausgabe solo está disponible la elaboración de sus amigos y alumnos publicada por primera vez entre 1832 y 1844) es en muchos pasajes dudoso. Esto hay que tenerlo siempre presente en las citas de las Vorlesungen.

181. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Sämtliche Werke, vol. 16, 1928, pp. 350 s., 353; Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ibid., vol. 15, 1928, pp. 49, 51, 53; Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie, p. 77.

182. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. de J. Hoffmeister, Leipzig, 1940, pp. 191, 366; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke, vol. 17, p. 112; Recensión de Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis de C. Fr. Göschel (1829), Berliner Schriften, pp. 329, 297, 298; Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie, p. 77. Cf. Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, ed. de J. Hoffmeister, Leipzig, 1949, pp. 7, 16, 25 (Vorrede de 1827 y Vorwort de 1830).

183. G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, vol. 19, 1928, pp. 486 s., 508, 531, 514, 510 (cf. en cambio, ibid., pp. 553 s., como prueba de la flexibilidad del concepto); Phänomenologie des Geistes, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, pp. 383 ss.

184. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtliche Werke, vol. 11, 1928, pp. 551 s.; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, pp. 366 s.; Ästhetik, ed. de F. Bassenge, Berlín, 1955, p. 486 (ed. rev. de

1842); Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), Sämtliche Werke, vol. 7, 1928, pp. 36, 439; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, vol. 19, pp. 331, 512, 533 s.; Vorlesungen über die Philosophie der Religion, vol. 15, pp. 32, 262.

185. G. W. F. Hegel, Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlín (1818), Berliner Schriften, p. 7; Enzyklopädie, p. 18; Religionsphilosophie, pp. 487, 531; Recensión de los Schriften de Hamann (1828), Berliner Schriften, pp. 224 s.

186. En las Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie se dice, por ejemplo, respecto de Kant, lo mismo que en 1802/1803: El último resultado de la filosofía kantiana es la Ilustración [...], y: La filosofía kantiana es teoréticamente la Ilustración realizada metódicamente [...] Guía al saber hacia la conciencia y autoconciencia, pero se detiene en este punto como conocimiento subjetivo y finito; Sämtliche Werke, vol. 19, pp. 553 s., 554.

187. G. E. Petri, Artículo Aufklärung, Ersch/Gruber, I secc., vol. 6, 1821, pp. 306 s.

188. L. Noack, Die Freidenker in der Religion oder die Repräsentanten der religiösen Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland, vol. 1, Berna, 1853, pp. 2 s., 10; vol. 3, 1855, p. 1. Cf. Wetzer/Welte, vol. 1, 1847, p. 512.

189. Realenzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach katholischen Prinzipien, ed. de H. Rolfus y A. Pfister, vol. 1, Maguncia, 1863, pp. 118 ss.

190. H. Leo, «Lana caprina», en Evangelische Kirchen-Zeitung, 840, n.º 84 de 17 de octubre, p. 667; cf. el juicio de Friedrich Engels sobre L. Büchner (ca. 1873): solo conoce la filosofía como dogmático, como él mismo [es] dogmático de la más banal y bruta limpieza [Abspülicht] de la mala Ilustración

[Aufkläricht] alemana, en la que se ha extraviado el espíritu y el movimiento de los grandes materialistas franceses (Hegel sobre estos) como en Nicolai el de Voltaire; Marx-Engels Werke (MEW), vol. 20, 1962, p. 472 nota.

191. Wetzer/Welte, vol. 1, pp. 511 ss.

192. A. Reichenspenger, Phrasen und Schlagwörter, Paderborn 1862, p. 3; 31872, p. 9.

193. Cf., por ejemplo, el artículo «Aufklärung und Humanität»: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 26 (1850), pp. 16 ss. Del término Humanität, además, se dice aquí que ya no es muy utilizado y empieza a tener gusto «a rancio». Por otra parte, la verdadera humanidad no puede ser más que la cristiana; ibid., p. 29. Cf. además Stimmen aus Maria-Laach 58 (1900), pp. 1 ss., esp. p. 4.

194. Cf. también C. E. Jarcke, Der Illuminatismus (1835), Vermischte Schriften, vol. 2, Múnich, 1839, pp. 219 s., 240.

195. C. Schrader, Der Papst und die modernen Ideen, 5 fascículos, Viena, 1864/1867, esp. fascículo 2: Die Encyclica vom 8-XII-1864, 31865.

196. W. E. Freiherr v. Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche. Erinnerungen über die grossen Probleme der Gegenwart, Maguncia, 1862, pp. 4, 1, 5; Deutschland nach dem Kriege von 1866, Maguncia, 1867, p. 117; cf. ibid., pp. 142 s.

197. Herder, 1.ª ed., 2.ª ed., vol. 1, 1856, p. 326; 3.ª ed., vol. 1, 1902, p. 811.

198. S. Merkele, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlín, 1909; Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland, Berlín, 1910.

199. Cf. E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, vol. 5, Gütersloh, 1954, pp. 3 ss.

200. J. F. Roehr, Briefe über den Rationalismus, Aquisgrán, 1813 (el lugar de edición es ficticio), pp. 42 ss., 51 ss. Roehr se

opone expresamente a incluir en el sistema del racionalismo a los blasfemos y negadores absolutos de la religión como Voltaire y Diderot (p. 14).

201. G. F. Dinter, Die vorzüglichsten Regeln der Pädagogik, Methodik und Schulmeisterklugheit, Neustadt/Orla, 41822.

202. F. J. Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, Berlín, 1863, p. 63.

203. F. A. Tholuck, Geschichte des Rationalismus, vol. 1, Berlín, 1865, pp. 92 s., 97 s.

204. Cf. infra, la opinión de L. v. Stein sobre este punto.

205. Wagener, vol. 3, 1860, p. 30, art. Aufklärung. Los argumentos del autor del artículo tienen algo a su favor. Aunque, por ejemplo, Zimmermann, en 1790, entiende por les progrès des lumières la verdadera Ilustración (cf. supra) y el barón vom Stein, alrededor de 1809, traduce les lumières por «Ilustración» (Briefe und Schriften, vol. 3, 1932, p. 495), en 1808-1809 Campe «germaniza» lumières con Einsichten (opiniones) (Fremdwörterbuch, 2.ª ed., p. 89). En la 2.ª ed. de Mozin, vol. 1 (1823), las expresiones francesas correspondientes a Aufklärung son: para «aclaración de un líquido»: clarification; «de una duda, de un pasaje»: éclaircissement; «de los pueblos, etc.»: la culture, les lumières; «promover la Ilustración»: favoriser la culture de l'esprit; «trabajar por la Ilustración de otros»: travailler à eclairer les hommes; «la Ilustración de nuestra época»: les lumières, etc. (p. 69). En el Allg. mart. Conv. Lex. (vol. 1, 1939, p. 632) se indican como expresiones francesas correspondientes culture y lumières y la expresión inglesa correspondiente enlightening a Aufklärung en el sentido de iluminación de los pareceres y opiniones de las personas sobre objetos de la vida y su siempre mayor crecimiento según las leyes de la razón. De acuerdo con el Oxford English Dictionary (vol. 3, 1933, p. 191), enlightenment es sometimes

used (after German Aufklärung, Aufklärerei) to designate the spirit and aims of the French philosphers of the 18th c., or of others whom it is intended to associate with them in the implied charge of shallow and pretentious intellectualism, unreasonable contempt for tradition and authority, etc. [«enlightenment es usado a veces (según el alemán Aufklärung, Aufklärerei) para designar el espíritu y los propósitos de los filósofos franceses del siglo XVIII, o de otros que se pretende asociar con ellos en la acusación implícita de un intelectualismo superficial y pretencioso y de un desprecio irrazonable de la tradición y la autoridad]. Indudablemente, la expresión francesa les lumières no se puede utilizar sin más, es decir, sin una conexión con, por ejemplo, siècle, como concepto de época. El historiador francés Georges Lefebvre habla significativamente de la Ilustración, de la que Prusia se convirtió en fortaleza; La Révolution française, París, 41956; cf. ibid., pp. 195, 202.

206. Wagener, vol. 3, pp. 32, 30, 38. Cf., al respecto, B. Bauer, Freimaurer, Jesuiten und Illuminaten in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, Berlín, 1863.

207. Wagener, vol. 16 (1864), pp. 677 ss., art. «Rationalismus».

208. Ibid., pp. 677, 684.

209. W. E. Hartpole Lecky, History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, Londres 1865; 41870, ed. rev. Nueva York, 1872; trad. al. de H. Jolowicz con el título Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, Leipzig, 1868; 21873; trad. al. de I. H. Ritter con el título Geschichte des Geistes der Aufklärung, seiner Entstehung und seines Einflusses, Berlín, 1874; Heidelberg, 21885.

210. Lecky, History, vol. 1, ed. rev. 1872, pp. 16, 19.

211. C. v. Palmer, art. «Aufklärung», Schmid, vol. 1, 1876, p. 256; H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfang des vierzehnten, vol. 1, Berlín, 1875, pp. 126, 164, 213, 248, XX, 259, V.

212. Cf. K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, 9.ª ed., vol. 1, ed. de E. Metzke, Hamburgo, 1949, p. 77: Die sophistische Aufklärung; Die Vorsokratiker, ed. de W. Capelle, Stuttgart, 41953, p. 317: Zeitalter der griechischen Aufklärung im 5. Jahrhundert.

213. Reuter, art. «Geschichte», vol. 1, VI.

214. Palmer, art. «Aufklärung», pp. 254, 261, 258 s.

215. C. Welcker, art. «Obskurantismus», en Rotteck/Welcker, 3.ª ed., vol. 10, 1864, pp. 707, 709; Mussmann, art. «Obskurant; Obskurantismus», en Ersch y Gruber, III sec., vol. 1, 1830, pp. 213, 215.

216. Mussmann, art. «Obskurant», p. 216; Welcker, art. «Obskurantismus», en Rotteck/Welcker, 1.ª ed., vol. 11, 1841, pp. 735, 732, 727, 734, 729; 3.ª ed., vol. 10, p. 706; Rheinisches Conversationslexikon, 4.ª ed., vol. 5, 1842, pp. 306 s.; Allgemeines deutsches Conversationslexikon, p. 784.

217. Mussmann, art. «Obskurant», pp. 216 s.

218. Rheinisches Conversationslexicon, pp. 306 s.; G. P., «Die nationale Bedeutung Friedrichs des Grossen»: Deutsche Vierteljahrsschrift 4 (1841), p. 192.

219. G. Keller, Werke, vol. 3, Weimar, 1963, p. 304 (primera recensión de Jeremias Gotthelf, Uli der Knecht y Uli der Pächter).

220. H. Stephani, System der öffentlichen Erziehung, Berlín, 1805, pp. 110 ss., 196 ss.; cf. ibid., pp. 174 s., 41 s.

221. A. J. Holzwart, Erziehung und Aufklärung einer Nation durch den Staat, Múnich/ Núremberg, 1806, pp. 148, 32, 188,

152, 22 s., 150, 155.

222. J. H. Pestalozzi, Ein Gespräch über Volksaufklärung und Volksbildung, Sämtliche Werke, vol. 18, ed. de E. Dejung, Berlín, 1943, pp. 188 s., 184, 186, 193, 189, 185, 192 s.

223. Brockhaus, 5.ª ed., vol. 1, 1820, p. 414; Meyer, 4.ª ed., vol. 14, nueva impr. 1890, p. 67. Sobre la actual utilización, cf. por ejemplo G. Stöckl, Russische Geschichte, Stuttgart, 21965, pp. 460 s.; H. v. Rimscha, Geschichte Russlands, Darmstadt, 21970, p. 432.

224. C. v. Rotteck, art. «Bildung», en Rotteck/Welcker, vol. 2, 1835, pp. 583 ss.

225. F. A. W. Diesterweg, Die Lebensfrage der Zivilisation oder: über die Erziehung der unteren Klassen der Gesellschaft, erster Beitrag zur Lösung der Aufgabe dieser Zeit, Essen, 1836, pp. 1, 51 ss., 42, 49.

226. Stein, Verwaltungslehre, vol. 8, p. 516, nota 9.

227. Der Atheist. Illustrierte Wochenschrift für Volksaufklärung 1 (1905), p. 1; 3 (1907), p. 111.

228. Stein, Verwaltungslehre, VIII parte, nota 9, pp. 509, 514 ss.

229. E. v. Meysenburg, «Die Philosophie der Geschichte in ihrer gegenwärtigen Ausbildung»: Hallische Jahrbücher 2 (1839), n.º 312, 30 de diciembre, p. 2496.

230. K. F. Köppen, recensión de Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. de Schlosser, en Deutsche Jahrbücher (1842), p. 18; «Zur Feier der Thronbesteigung Friedrichs II»: Hallische Jahrbücher 3 (1840), pp. 1181, 1180, 1185; Schlosser-Rezension, 18. Cf. sobre todo el libro de Köppen Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Eine Jubelschrift, Leipzig, 1840, que se puede considerar como la obra principal de la rehabilitación de la Ilustración por parte de la izquierda hegeliana.

231. A. Ruge, Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, ed. de P. Nerrlich, vol. 1, Berlín, 1886, p. 247 (7.11.1841 a Stahr), p. 220 (23.2.1841 a Moritz Fleischer), p. 246 (7.11.1841 a Stahr).

232. B. Bauer, Das entdeckte Christentum (1843), en E. Barnikol, Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift, Jena, 1927, p. 87.

233. A. Ruge, «Köppen und Varnhagen, ein Gegensatz unserer Zeit»: Hallische Jahresbücher 3 (1840), p. 1245; Briefwechsel und Tagebuchblätter, p. 259 (8.1.1842 a Prutz); Köppen, Schlosser-rezension, p. 18. Cf. Ruge, «Neue Wendung der deutschen Philosophie», en Anekdote zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, ed. de A. Ruge, vol. 2, Zúrich/Winterthur, 1843, pp. 15 s., 17 s., 23, 42, 56, 58 s.

234. B. Bauer, Die Fähigkeit des heutigen Juden und Christen, frei zu sein (1843), en Íd., Feldzüge der reinen Kritik, ed. de H.-M. Sass, Fráncfort, 1968, pp. 189, 183, 187, 183 s.

235. Ibid., pp. 189, 184, 192; Bauer, Das entdeckte Christentum, pp. 87, 157 ss., 164.

236. B. Bauer, Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zúrich/ Winterthur, 1842, pp. 206 s., 224 s., 209, 208. Marx y Engels, en el fondo, no han aportado nada a la historia del concepto de Ilustración. Hasta 1846, su uso lingüístico está estrechamente ligado al punto de vista desarrollado por Hegel y los hegelianos de izquierda (especialmente, Bruno Bauer), que ciertamente la aprovechan con intención polémica desde 1844: cf. MEW, vol. 2 (1957), pp. 114, 131, 132, 161 (1844/1845); MEW, vol. 3 (1958), pp. 394, 395 (1845/1846). En sus contribuciones para Vorwärts (1844) sobre «la situación de Inglaterra», que son las primeras en tratar «el siglo XVIII», utiliza Engels el concepto más de

pasada y define el siglo preliminarmente como el siglo de la revolución (MEW, vol. 1, p. 550). También en su concisa caracterización del siglo XVIII, al inicio del Anti-Dühring, donde sobre el reino de la razón en este siglo dice que no ha sido más que el idealizado reino de la burguesía, aparece Ilustración como concepto de época y de orientación. Tan solo se ponen de relieve los grandes ilustrados franceses del siglo XVIII (MEW, vol. 20, pp. 17, 16; [1876/1877]).

237. Bauer, Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts, vol. 1, Charlottenburg, 1843, pp. 179, 175, 182; vol. 2/1, 1844, pp. 6 s.

238. F. Nietzsche, Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass, ed. de A. Baeumler, vol. 2, Leipzig, 1931, pp. 282, 391 s., 282 s.

239. J. G. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs, vol. 2, Heidelberg, 1837, p. 436; cf. vol. 1, 1836, pp. 382 ss.; Hettner, Literaturgeschichte, nota 7, I parte, p. 3; III parte, 1864, pp. 180, 176.

240. J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, vol. 2, Berlín, 31878, pp. 236 s., III, 241; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, vol. 2, Leipzig, 1858, p. 353; W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften, vol. 1, Leipzig, 1878, pp. 237, 350, 428; Troeltsch, Aufklärung, nota 6, p. 339.

241. L. Marcuse, Im Blick auf die Dritte Aufklärung, Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung, ed. de G. Szczesny, Reinbek, 1970, pp. 164 ss.

PROGRESO*

Reinhart Koselleck

I. INTRODUCCIÓN**

Expresiones relacionadas con la historia proceden a menudo de ámbitos de experiencia predominantes en cada época. Se derivan de la naturaleza o del mito, de la iglesia o de la teología, de las constituciones, de la economía, de la poesía, de las ciencias o de la técnica, por referirnos solo a los más importantes. La terminología histórica está, pues, marcada por factores que, primariamente, no son históricos. Conceptos que a la postre quedaron circunscritos en la historia raras veces son y a menudo sirven, como ha mostrado Perelman1, para que las épocas se autodefinan; así, por ejemplo, ocurre con renacimiento o reforma o, como se verá, progreso.

Por lo demás, todas las expresiones históricas, en la medida en que el tiempo no puede explicarse a sí mismo, viven de significados naturales y espaciales que se encuentran en el trasfondo y se aplican metafóricamente a la historia y a sus «movimientos». Uno de estos conceptos es el de progreso. Perteneciendo al ámbito lingüístico del dar pasos***, tiene componentes físicos y espaciales, que ciertamente —una vez cumplido ese movimiento— quedan enriquecidos con un componente temporal. Como subraya Mauthner2, dar pasos es siempre progresar. Por eso, progreso es una característica relacional, que indica una relación espacial (aquí — allí) y temporal (ahora — después — antes). Al camino espacial corresponde siempre una secuencia temporal. Como categoría general de relación, progreso es neutral y elástico para poder referir todos los movimientos históricos que se producen espacial y temporalmente.

Dado que forma parte de todas las historias que los diversos actores, sus acciones y experiencias entren en unas relaciones recíprocas, no debe sorprender que su correspondiente

terminología tenga su historia, que se extiende por el pasado, por más que la expresión progreso solo fuera acuñada a finales del siglo XVIII.

Las determinaciones más antiguas de transcurso y de relación se refieren a una multiplicidad de transformaciones o movimientos históricos que, a su vez, obtuvo una cohesión a partir de un concepto común, el de la «historia misma». Los conceptos progreso e historia emergen al mismo tiempo. Esta constatación predetermina nuestra presentación. Una tarea de los siguientes análisis consiste en aclarar el origen y procedencia de la categoría del movimiento progreso para que se ponga de manifiesto su contenido moderno, antes inexistente.

La creación del término progreso tuvo lugar casualmente; en cambio, la configuración del concepto es el resultado de una profunda transformación de la experiencia, que hace referencia a una dinámica que aún no podían tener expresiones precedentes (como Progress o Fortgang [curso]). Como concepto moderno de movimiento, el progreso desnaturalizó su significado de procedencia, relegándolo al olvido. Los conceptos anteriores Progress y Fortgang vivían mucho más de la metáfora del crecimiento y seguían encapsulados en una comprensión naturalista circular de todos los decursos del devenir. Esto no ocurrió con el progreso, en la medida en que tenía que conceptualizar una época genuinamente histórica. Esta temporalización comportó ciertamente dificultades teóricas, que se resuelven ideológicamente en el lenguaje político.

El nuevo concepto incluía sucesivamente o a la vez todo un amasijo de estructuras modernas de movimiento:

1) el progreso se refiere a la humanidad, única, que fue apostrofada como sujeto de su propia historia. El progreso se

convierte en el concepto universal de filosofía de la historia;

2) en cambio, el progreso queda referido a menudo a sectores particulares o a concretas unidades de actuación, que se relacionan entre sí en una tensión temporal. A cada antes corresponde un después, es decir, el postulado de recuperar [aufholen], alcanzar [einholen] o superar [überholen]; así, progreso se convierte en concepto de partido y de acción;

3) el progreso mismo puede convertirse en su propio sujeto, con lo que el movimiento se refiere a sí mismo y la expresión puede tener un contenido ideológico y ser atacada crítico-ideológicamente;

4) aunque la expresión puede designar ocasionalmente también cursos hacia peor, por lo general progreso indica un movimiento a mejor. Progreso se convierte en un concepto de esperanza casi religioso;

5) progreso acaba siendo un desarrollo, que ya no es circular, contrapuesto a los antiguos modelos secuenciales, que presuponen su repetibilidad. En el lenguaje, el concepto contrapuesto de progreso es retroceso; pero en la teoría moderna del progreso los retrocesos son siempre más cortos que los progresos. Este progreso permite discontinuidades, pero sigue siendo siempre un concepto de dirección lineal;

6) la determinación de la meta del progreso oscila entre una perfección final, que permanece inalcanzable, y un desplazamiento sin fin de la meta, porque los fines que el progreso ha de conseguir se proyectan igualmente como progresivos. Progreso se convierte en concepto temporal de perspectiva y, en términos más estrictos, en concepto de planificación;

7) a menudo, progreso indica una aceleración que, a diferencia de la aceleración física, solo se puede poner en marcha y originarse por medio de fuerzas históricas. En la

medida en que estas fuerzas son definidas como progresivas, progreso se convierte en el concepto de legitimación histórica.

Todas estas características, que se complementan y se apoyan mutuamente, han entrado en el concepto. No emergen simultáneamente, incluso se excluyen a trechos, pero juntas caracterizan el mundo moderno. Son utópicas y, a la vez, están saturadas de experiencia. El progreso es indicador —y factor— de la industrialización que se fue abriendo camino a largo plazo y, luego, ha ido avanzando cada vez más rápidamente, y que ha cambiado o ha creado de nuevo numerosas condiciones de la vida social y política. La modernidad, concebida como progreso, parece alejarse de sus presupuestos naturales y proyectarse hacia un futuro abierto.

Como la «misma historia», nuestra categoría es un concepto moderno, que trata de caracterizar el espacio de actuación y de experiencia de la historia tanto teórica como prácticamente. Así, todos los criterios aludidos tienen su valor social y político, cuyas relaciones mutuas se investigan en lo que sigue.

REINHART KOSELLECK

II. PROGRESO EN LA ANTIGÜEDAD

Palabras, que en sentido figurado designen progreso o progresar, ha habido muchas en la Antigüedad. En griego, por ejemplo, los verbos epididonai (aumentar, crecer, avanzar, progresar) y prokoptein (proyectar). Como sustantivo, en el siglo IV, predomina epidosis y, más tarde, prokope, en parte sustituyéndolo; además, siempre se encuentra auxesis (incremento, crecimiento). Prokope es traducido por Cicerón como progressus y progressio. En el mismo sentido se utilizan progredi, processus y profectus3. Con estos términos se hacía referencia a un aumento, una mejora o, también, a un empeoramiento de algo en ciertos aspectos. A menudo, especialmente, por ejemplo, a la perfección del individuo en la formación [Bildung] y la virtud4. Pero también al crecimiento de ciudades y reinos, por ejemplo en cuanto a poder y bienestar. O al avance de las ciencias. Sujetos como ámbitos de este progresar son, por regla general, parciales; la dimensión temporal está muy limitada. Nunca se formó un concepto de progreso5. Al menos en la Antigüedad pagana nunca se pensó que las condiciones sociales y éticas mejoraran en un proceso, es decir, que la historia consistiera en un proceso de transformación global. Se perciben las cosas, que se transforman, más que la misma transformación. En el tiempo no se percibe una dirección unitaria hacia mejor. En consecuencia, pueden coexistir percepciones de progresos en unos aspectos junto a otras de retroceso en otros, sin que eso signifique una contradicción. Progreso sigue siendo una constatación puramente descriptiva, unida a los hechos. Toda percepción de progreso está estrechamente unida a la empiria en una sociedad, que solo se transforma de forma limitada, y por regla general se refiere más al pasado y al presente que al

futuro. Solo con los cristianos se relajará esta estrecha conexión con la empiria.

Aquí nos interesan los pocos casos de una conciencia marcada por la concepción del progreso de la humanidad o de la capacidad humana en todos los ámbitos considerados mutables o, al menos, en los importantes. En este sentido, la humanidad está representada ante todo por los griegos (en la medida en que estos prescindían ingenuamente de los demás, como bárbaros). Al menos en los dos primeros casos se refleja la enorme y brusca transformación universal que tuvo lugar en la Antigüedad y permitió a esta cultura nuevas y audaces prestaciones transformadoras.

El testimonio más antiguo procede de Jenófanes (ca. 500 a. C.): Verdaderamente, los dioses no desvelaron todo a los mortales desde el principio, sino que estos encuentran lo mejor buscándolo6. El contexto es desconocido. En cualquier caso, se saca la consecuencia de las numerosas posibilidades de actuación y de transformación a partir del siglo VII: con nuevos métodos, los griegos habían podido aligerar y mejorar la vida y, al final, también superar los problemas políticos. Ahora sacaban de ahí conclusiones relativas a la historia de la civilización. En vez de aprender a comprender la implantación de la cultura a partir de la imagen de la edad de oro y de la caída de la misma, ahora se entendía como proceso de una lenta superación de condiciones muy primitivas: primero como donaciones divinas, por ejemplo de Prometeo7; luego, como creciente descubrimiento y perfeccionamiento de habilidades (protección contra animales, alimentación, edificios, agricultura, navegación, derecho, coalición política, etc.)8. El hombre respondía a las exigencias de la naturaleza con la civilización. Esta doctrina jugó en la conciencia del siglo V, al menos en Atenas, un papel muy grande9. Por cuanto sabemos, sin

embargo, se refería solo a la Antigüedad más lejana y tampoco hacía ninguna diferencia entre los pueblos; no preguntaba por la historia, sino que solo se trataba de comprender el surgimiento de la cultura como obra humana, es decir, como proceso de una lenta ascensión. El componente de progreso quedó encerrado en los contextos materiales.

Un puente con el presente y, al mismo tiempo, la representación del progresar de los griegos (dejando aparte las culturas orientales) solo lo encontramos en la arqueología de Tucídides, en la que no interesa apenas el surgimiento de los elementos fundamentales de la civilización y que más bien trata de los progresos en la técnica, la economía y el poder, de los que a la postre resultaría el único potencial con el que los griegos se confrontaron en la guerra del Peloponeso; aquí se presentan los griegos como avanzados [progresados] respecto de los bárbaros[10]. Queda abierto si este crecimiento de conocimientos y medios de poder avanza o conduce a relaciones de poder estructuralmente diferentes[11].

Más allá de todo esto, en el siglo V se puede detectar una conciencia marcada por el hecho de haber ido más allá de todo lo habido hasta el momento[12]: se creía haber conseguido capacidades de planificación y establecimiento políticos completamente nuevas; incluso el azar tenía que ser calculable en determinados límites[13]. En el ámbito ético se añadía a esto el axioma de la posibilidad de enseñar la virtud (es verdad que solo para círculos estrechos)[14]. Abiertamente se apostaba por la innovación, pues necesariamente, lo nuevo (ta epigignomena) prevalece, como en cualquier habilidad[15]. Entre los artistas y los filósofos, sobre todo sofistas, predominaba una conciencia de modernidad: se consideraba ridículo lo antiguo, se prefería lo nuevo por nuevo, se ponía su situación en paralelo con el gobierno del «joven Zeus» tras la caída de Kronos[16]. En la

medicina, nuevas teorías hicieron caso omiso y sustituyeron una parte de conocimientos acreditados17.

De manera semejante, los políticos que introdujeron nuevas instituciones entendieron esto conscientemente como un avance de la ciudad. Hipodamos, que trató de abrir nuevas posibilidades mediante su plan social más allá de las constituciones habituales, instituyó premios a las propuestas de mejora institucional18. Aristófanes caricaturizaría después el ansia de innovación política, que aceptaba como argumento que algo fuera nuevo: un buen político jamás hace lo que ya se ha hecho, ni dice lo que ya se ha dicho19. Esto puede resultar exagerado en la polémica, pero la manera como Esquilo escenifica20 ante el pueblo ático, en la obra Euménides (458), la contraposición entre antiguo y nuevo es un indicio de la conciencia no solo de la ruptura respecto de la tradición, sino también de la aceptación de nuevas posibilidades de configuración política21. No se puede decidir si lo nuevo como tal ya tenía validez (y la novedad podía valer aquí como argumento) en cuestiones políticas; en cualquier caso, según Esquilo los partidarios de lo nuevo y los de lo antiguo tienen casi la misma fuerza y la decisión resultaba muy ajustada.

Así pues, en el siglo V encontramos muy extendida una conciencia de progreso (sobre todo, de haber progresado) especialmente entre y para los atenienses, que luego serán denominados también los neoteropoioi [creadores de lo nuevo] típicos y de quienes se dice (en particular, en relación con su política exterior) que para ellos tener y esperar en todo cuanto planifican es uno, de manera que lo esperado se dará casi siempre seguro22.

Esta conciencia estaba muy extendida, aunque no de manera constante y consecuente. Estaba amparada por una amplia serie de éxitos de diverso tipo23. Resultaba una evidencia.

Ciertamente, a lo sumo se refería a los griegos, vivía en una autorreferencia ingenua, solo se comparaba vagamente con los tiempos primitivos y con la prehistoria arcaica. La constatación de progresos era sobre todo solo un subproducto de la conciencia de nuevas posibilidades de actuación. Sófocles habla, por ejemplo, en el famoso coro de su Antígona, de la ingeniosidad del hombre, no del incremento de inventos, de su enormidad, tampoco de progreso24. En este sentido, las representaciones de la mejora política tenían que ver probable y esencialmente más con la capacidad de transformación institucional global que con un proceso de mejora progresivo, por ejemplo social y moral. La ruptura propiamente dicha con las realidades arcaicas consistía en que las burguesías, tras la consolidación económica, llegaron a la conclusión de que su problemática social central tenía que solucionarse políticamente: después de haber pensado que el orden había sido implantado desde hacía tiempo por los dioses y, a la vez, considerarlo como permanente en los ámbitos económico, social, ético y estatal, ahora amplias clases veían que sus pretensiones (ahora, jurídicas y políticas) podían asegurarlas mediante una adecuada organización de la polis. Su problemática se tradujo en algo político y parecía poder solucionarse inmediatamente a través de la creación de instituciones. La transformación conceptual del siglo V refleja muy bien esta conciencia: los nuevos conceptos cratísticos de constitución, el concepto político de igualdad, el concepto del derecho y, ahora, de la ley (nomos), el concepto de ciudadano25, entre otros se refieren en conjunto a la posibilidad de una realización inmediata de orden político. Ciertamente, no era probable la expectativa de una transformación progresiva, de una mejora «traída por el tiempo». Al proyectar estados ideales, se contaba con crearlos a

partir de la situación, no se pensaba en presupuestos que avanzarían progresivamente26. En vez de una temporalización se dio una politización y, con ello, una «pragmatización» de la orientación social. Claro que se esperaban otras mejoras, pero eran esencialmente de tipo político-institucional, algo parecido a la técnica de las instituciones, no del devenir progresivo. Y las esperanzas eran indeterminadas y limitadas. El pasado y, sobre todo, el futuro, se encontraban en el mismo espacio. De manera exagerada se podría decir que no se trata de un progreso global de dominación del mundo (a la vez económico, social y ético), como en la modernidad, sino de una dominación del mundo progresiva (concentrada en lo técnico, en su sentido más amplio): en este aspecto eran los técnicos (científicos, artistas, políticos, militares) quienes ideaban y realizaban las nuevas posibilidades, cuyos presupuestos se encontraban en parte en la historia arcaica, pero sobre todo en la transformación democrática, que fue la primera en ampliar el escenario y la decisión entre alternativas27.

No es posible determinar hasta qué punto las concepciones del progreso fueron más allá. En todo caso estuvieron estrechamente unidas a circunstancias determinadas de la historia de los acontecimientos. Por lo demás, siempre estuvieron en competencia con fuertes y extendidas dudas: ejemplo de esto es toda la obra de Herodoto, así como la concatenación de las oraciones fúnebres en la descripción de la peste en Tucídides y, sobre todo, el coro de Sófocles, en que se dice del hombre: Maestro en la invención de cosas jamás esperadas, sigue la vía tanto del bien como del mal28.

En los siglos siguientes, las aceptaciones de un progreso a largo plazo se reducen a determinados ámbitos, en los que, sin embargo, se intensifican en una cantidad que da la impresión de ser casi moderna. Progresar es, ciertamente, solo asunto de

pequeños círculos, aunque puede tener efectos fuera de los mismos. El crecimiento propiamente dicho será en el futuro el del saber: la conciencia de progreso pertenece, por regla general, a los especialistas de las ciencias y de las habilidades técnicas29.

Solo al principio, en la continuación del impulso del siglo V, se intenta conseguir mejoras fundamentales de la constitución, o sea, un orden ideal. Los proyectos al respecto hay que entenderlos, al menos en Platón, como expresión del progreso humano y parecen darse en ese momento como nuevas posibilidades de conocimiento y de actuación. Platón también es consciente de esto30. Cuenta con progresos de este tipo como complemento de las crecientes dificultades que se presentan necesariamente con el mayor desarrollo de la cultura31. Pero sus proyectos pertenecen ya esencialmente al contexto del progreso de la filosofía y de la ciencia. No responden a esperanzas, ni tampoco las suscitan.

Desde finales del siglo V va ganando terreno el ideal de la patrios politeia [constitución antigua/de los padres]32. La mejora política sigue entendiéndose esencialmente también como restablecimiento: ni el presente aparece ya como punto álgido, ni el futuro como posible ascenso. La constitución justa se ha independizado del movimiento en la dimensión temporal (cuando no se busca más bien en el pasado). De las nuevas instituciones ya no se espera demasiado, pues inventado está casi todo, aunque hay no pocas cosas que no se han conectado y otras no se utilizan a pesar de que se conocen33. Las mejoras en la administración y en la política, especialmente también en la política económica, que propone por ejemplo Jenofonte, no van mucho más allá de lo dado: se pueden conseguir a corto plazo, solo hay que poner en marcha los resortes adecuados. Lo mismo ocurre con la mejora moral, que Jenofonte se promete

de una elevación del bienestar34. No se dice que se vaya a avanzar constantemente y siempre en la administración, la economía o la moral.

En el ámbito del conocimiento, sin embargo, así como de ciertos métodos y técnicas (en parte, también del arte), se fue configurando a partir del siglo V una conciencia muy marcada del progreso en pasado, presente y futuro. El testimonio más antiguo al respecto se encuentra en el escrito De vetere medicina [La medicina antigua]: El arte de curar, sin embargo, ya hace tiempo que dispone de todo y se ha encontrado el punto de partida y el camino por el que se hicieron sus numerosos y acertados descubrimientos a lo largo de mucho tiempo y se encontrará el resto, si un hombre capacitado, que domina lo ya encontrado, pone estos conocimientos como base de sus ulteriores investigaciones, [pues] nada hay en los hombres que no se pueda encontrar con el tiempo si se investiga, dice el trágico Queremón (ca. 400)35. Testimonios parecidos se encuentran hasta en tiempos del Imperio romano. Una y otra vez aparecen consideraciones sobre como avanza la investigación procesualmente; una vez se dio el primer paso, los demás siguieron automáticamente; la averiguación de la verdad se daría sin parar a partir de la interconexión de muchas aportaciones particulares36. Isócrates dice que el aumento (epídosis) de los conocimientos metodológicos y capacidades (téjnai), como el de todas las demás cosas, parte de quienes no se aferran a lo existente, sino que quisieron mejorar y se atrevieron a cambiar lo que no funcionaba bien37. Cada vez se produce un mayor distanciamiento de los antepasados y cada vez más rápidamente parecen envejecer los conocimientos38. Cuanto más se amplía la parcela visible de la historia de la investigación y más se extiende la ciencia, más se amplían a la vez las perspectivas de futuro. Nadie puede dudar

de que las épocas van avanzando siempre (saecula semper proficere), dice Plinio. Llegará el tiempo, en que el entendimiento y la investigación escrupulosa de un espacio temporal más amplio saque a la luz lo que ahora está escondido [...] y nuestros descendientes se asombrarán de que nosotros no hayamos sabido cosas tan claras, dice Séneca sobre la astronomía. Igualmente abre amplias perspectivas temporales: Las gentes de una época venidera (venientis aevi populus) conocerán muchas cosas que nos son desconocidas. Muchas cosas están reservadas a los siglos que vendrán, cuando ya no se nos recuerde. Una insignificancia sería el universo, si cada época no tuviera en sí algo que investigar. En la prosecución de los impulsos de investigación geográfica del helenismo tardío cuenta Séneca incluso con el descubrimiento de nuevos continentes más allá del Atlántico. Por otra parte, Plinio constata que en su tiempo, a pesar de una paz segura, nada se aprendería mediante una nueva investigación, ni siquiera se aceptarían ya las visiones de los antiguos39.

La experiencia del avance de las ciencias era tan fuerte que ya Platón tuvo en cuenta su necesidad en sus proyectos de constitución. Trató de compaginar la experiencia del aumento general de las relaciones humanas con el axioma de la infinitud del tiempo, cosa que solo pudo llevar a cabo aceptando el postulado de diluvios y comienzos siempre nuevos40.

La Estoa no pensó demasiado en el progreso (si exceptuamos el del individuo). La cosmópolis no se entendió como meta del movimiento histórico41. No ocurrió lo mismo con los epicúreos: Lucrecio ofreció una imagen de conjunto de la historia de los inventos, que los imaginaba progresando más allá del presente y constató como suma de los mismos:

Usus et impigrae simul experientia mentis

paulatim docuit pedetemptim progredientis.
Sic unum quicquid paulatim protrahit actas
in medium ratioque in luminis erigit oras:
namque alid ex alio clarescere corde videbant
artibus ad summum donec venere cacumen[42].

[La práctica y la experiencia de la mente, que nunca se cansa, / enseñaron a los ansiosos hombres a avanzar paso a paso. / Así, cualquier cosa lleva adelante poco a poco las acciones / de la vida humana, y la razón las eleva a las orillas de la luz: / por eso, acción tras acción, los hombres vieron resplandecer las artes gracias al intelecto, hasta alcanzar la suprema cumbre].

La experiencia permitía que en la ciencia y en la técnica se pudiera esperar lo inesperado. Pero estos progresos quedaron, en conjunto, sin consecuencias. La ciencia quedó encerrada en sí misma, encontrando poco interés o protección fuera de su círculo. La ganancia del investigador era el conocimiento, apenas nadie pensaba en su utilización práctica[43]. Solo en la técnica bélica tuvo el proceso espiritual efectos mayores. Pero a partir de ahí no se dio un proceso de transformación económica. El interés por intensificar la producción no era muy fuerte ni se extendió lo suficiente para estimular cada vez más innovaciones, para romper las múltiples barreras de la costumbre y poner en marcha algún proceso de innovación visible con sus oscilaciones de avance y retroceso. Cuando ocasionalmente se observa que todo ha avanzado y ha mejorado, se ve que se trata de constataciones por completo generales, que solo dan testimonio de lo que, por entonces, se presentaba como mutable y capaz de mejorar[44].

Finalmente, apareció una conciencia de progreso global de la humanidad en conexión con la formación del Imperio romano y de la apologética cristiana en el mismo Imperio. Polibio quedó fascinado por el espectáculo único, a partir del cual Roma consiguió ser, en su tiempo, una potencia mundial como nunca se había dado. Todas las historias particulares (práxeis) confluían en una única historia (historía). En eso (y no en las historias precedentes) veía él la realización de un plan superior (oikonomía) o de la tujé [destino]. Todo tiende a una meta (skópos, télos)45. Junto a estas constataciones se encuentra —aunque sin conexión expresa— la idea de Polibio de que en todos los ámbitos de la experiencia y de la capacidad técnica se ha dado un progreso extraordinario: todos los conocimientos humanos han avanzado hacia ciencias metódicas46. Para ambos tipos de progreso utiliza Polibio el término prokopé, que hasta entonces solo se había referido a la perfección ética del individuo. Queda abierto cómo vaya a proseguir la historia. Nada aboga por que Polibio considerara definitiva la prokopé respecto del imperio mundial47. Tampoco se sabe hasta qué punto esta idea y otras semejantes se extendieron por entonces.

Posteriormente, el crecimiento del Imperio romano fue objeto también de muchas consideraciones e interpretaciones. Es legitimado por la aceptación de una misión de dominio romano: se coloca a Roma en la secuencia de los imperios, sea de manera negativa en el sentido de la original función de oposición de la doctrina de los cuatro imperios48, sea positivamente como el mayor, más duradero y mejor de los imperios (pero sin que por eso hubiera aparecido antes de los cristianos como meta de la historia universal)49. En la época imperial se conecta con el Imperio romano también la conciencia de un carácter progresivo de la humanidad, sin duda

de los logros alcanzados no tanto por el movimiento histórico como por efecto de la pax romana. En cualquier caso, en la medida en que las antiguas condiciones se reflejan, aquí predomina solo el punto de vista de la comparación. Así, por ejemplo, Elio Arístides, en el siglo II, llega a decir que el poder de dominar es ante todo un logro romano (que ha surgido con la grandeza del Imperio que, al mismo tiempo, lo ha promocionado): Roma ha sobrepasado todos los anteriores imperios en todos los aspectos: en lo militar, en la administración del derecho, en la seguridad del desplazamiento, en la belleza de las ciudades, todos bendiciones de la paz. Es el primer imperio en ejercer su dominio sobre la libertad50. Al igual que en el siglo V a. C. el progreso se entendió sobre todo como dominación del mundo, aquí se entiende como paz. Queda implícito, pero no se acentúa y tampoco se espera para el futuro (con excepción de las ciencias). En este sentido no es un testimonio tanto de una conciencia de progreso como de una comparación con tiempos pasados (eventualmente recientes), cuando Trajano rechaza tener en cuenta las acusaciones anónimas contra los cristianos, porque eso nec nostri saeculi est [ni siquiera tiene que ver con nuestra edad]51.

Una comprensión completamente nueva del progreso se puede encontrar luego en algunos lugares de la literatura cristiana. Con ayuda de términos de la Antigüedad clásica se responde a los desafíos, que surgen de los problemas de autoafirmación, de la pretensión misionera, del retraso de la parusía y, en fin, frente a la cristianización del Imperio. El hecho de que ahí aparezcan concepciones seculares del progreso no se debe tanto a la adopción de ideas precristianas cuanto a la situación global de los cristianos en su antiguo mundo circundante. Cuando se presentó la cuestión de la acción de Dios en la historia, se reinterpretaron antiguas doctrinas del

origen de la cultura relacionando la supuesta indigencia del hombre con la providentia Dei[52]. En conexión con Polibio, se buscaba sobre todo la oikonomía (o la prónoia o paídeusis) de Dios en la historia, incluyendo la idea cristiana de Dios en el sentido de (a diferencia de Polibio) interpretar el Imperio romano como meta no solo de un capítulo de la historia, sino de toda la historia universal. Pronto se impuso una conexión providencialista entre el nacimiento de Cristo y la consolidación del Imperio bajo Augusto: solo en el Imperio romano se habían dado las condiciones necesarias para la misión[53]. Así, desde la perspectiva de un proceso progresivo querido por Dios, se contemplaba hacia atrás la secuencia de los imperios universales en el ámbito de la política, de la civilización y de la religión. Al mismo tiempo se reivindicó la paz y el bienestar del Imperio como acción del Dios cristiano, cuyo efecto era la plenitud del mismo[54]. De esta manera se facilitaba dirigir el pensamiento hacia el futuro y ampliar el argumento apologético convirtiéndolo en argumento de la misión cristiana en el mundo. Según Orígenes, la garantía del poder y seguridad del Imperio residía en la aceptación de Cristo. Los cristianos contribuyen con sus plegarias a la victoria, ante todo procuran concordia[55]. Así, en la Antigüedad, por primera vez las esperanzas se dirigieron muy intensamente a un progreso general futuro. Ciertamente, esto solo se produjo de manera plena con el triunfo bajo Constantino[56]. Según Lactancio, Dios traerá la paz eterna. Eusebio cuenta con la plenitud del Imperio, solo mediante la cual es posible también el triunfo definitivo de la Iglesia (unido providencialmente con aquella). De múltiples maneras se cree en un progreso que ha de llegar no solo más allá de lo político, sino que ha de ser sobre todo moral (esto es lo verdaderamente nuevo) y será para bien de todo el mundo[57]. Los reproches de

que los cristianos corrompen las buenas cosas antiguas llevaron a Ambrosio de Milán a una acentuación consciente del valor de lo nuevo: Nullus pudor est ad meliora transire [no se debe sentir ninguna vergüenza por pasar a mejores condiciones] y, sobre todo, Omnia [...] in melius profecerunt [todo se dirigió hacia lo mejor]58. También la creación se ha desarrollado solo progresivamente.

La idea de un progreso en la tierra, en el Imperio romano, hacia la perfección de la humanidad fue defendida, pues, en muchos pasajes y con diversas variaciones en el cristianismo de la época. Tuvo su presentación global historiográfica en la obra histórica de Orosio. Como ya ocurrió en el siglo V a. C., la experiencia de lo completamente nuevo llevó a nuevas expectativas; pero, también como entonces, estas quedaron unidas esencialmente a la situación política y desaparecieron con esta: habían arraigado solo en algunas partes de la cristiandad.

CHRISTIAN MEIER

III. PROFECTUS EN LA EDAD MEDIA Y PROGRESO EN EL ÁMBITO RELIGIOSO DE LA MODERNIDAD

De acuerdo con los rumbos del movimiento y las mutationes de todas la acciones particulares humanas, es comprensible que también en la Edad Media cristiana se diera algo así como un progresar. Más allá de un uso no específico de las categorías de movimiento (unidas en latín con el prefijo pro-, en alemán con ver-, vor- o fort-), también se articularon experiencias y se conectaron posiciones, que han prefigurado de alguna manera el concepto moderno de progreso. Vamos a exponer esto esquemáticamente.

Progreso como concepto general de la unidad del devenir en este mundo siguió siendo impensable en la medida en que, desde el nacimiento de Cristo, uno sabía que estaba en la última era del mundo, en la que ya no podía suceder nada fundamentalmente nuevo. Sin embargo, a partir de la demora de la parusía surgieron lastres, que obligaron a los creyentes a ocuparse de acontecimientos terrenales que se podían entender también como en progreso, en tiempos de paz incluso a mejor. Ciertamente, la meta final de toda la esperanza cristiana seguía siendo la unión con Dios. En este sentido, todos los parámetros de interpretación, que admiten algo así como un progresar, son o bien de tipo transhistórico o bien se refieren, en cuanto históricos, solo a constelaciones cambiantes de la existencia.

Agustín se defendió con rigor contra toda identificación de la Iglesia y de los creyentes con la cambiante situación del poder político en cada momento, poniendo así en entredicho la euforia de Eusebio, que interpretaba el Imperio romano cristianizado como elemento progresivo de la economía divina. Los cursos de ambos imperios, tendentes a diferentes metas, el de la civitas Dei y el de la civitas terrena, se definen como

procursus (procurrere) o excursus (excurrere)59. Se trata de determinaciones del curso puramente temporales con la posibilidad de un juicio ambivalente, por lo que Agustín consideró también el término excursus como más adecuado que procursus60 para amortiguar el sentido de avanzar contenido en el prefijo pro-. Incluso cuando habla del genere humano progrediente atque crescente [género humano que progresa creciendo]61, el sentido puede ser peyorativo, porque con ello da pie a la confusión de los imperios y se difunde la injusticia.

En cambio, cuando se trata de un avanzar (proficere) experimentado desde la fe, se tiende a desligar al hombre renacido de las ataduras terrenales y a suspender el tiempo62. Este camino, que mira hacia delante y que recorre la parte elegida del género humano, es primariamente una vía hacia Dios y secundariamente histórica. Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur [Del mismo modo que va fomentándose y aprovechando la buena erudición de un solo hombre, así la del linaje humano, en lo referente al pueblo de Dios, fue creciendo por determinados períodos, como quien crece progresivamente según el estado de su edad, para que se elevara de la contemplación de las cosas temporales a la de las eternas y de las visibles a las invisibles]63. La educación tiende, incluso en su clasificación temporal, no a la «historia», sino que sirve para conducir a los elegidos, por encima de lo temporal, hacia lo eterno. Progreso (profectus) no es, pues, un concepto histórico. Su meta está (como luego recogió un dicho de Paulino de Aquilea) más allá del tiempo: Perfectio non in annis, sed in animis [la completa realización no está en los años sino en las almas]64.

Vicente de Lerins fue el que más vivamente acentuó que la religión cristiana conoce un progreso (profectus), aunque igualmente que este progreso (en sentido contrario a la idea actual) no aporta nada nuevo. Del progreso de una cosa forma parte que no cambia nunca, sino solo que se profundiza o se amplía (así, por ejemplo, la religión). Su concepto opuesto es la permutatio que, con el paso del tiempo (processus temporis), transforma una cosa en otra. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur [Entonces, se debe al progreso el hecho de que cada cosa se vaya ampliando dentro de ti mismo; pero hacia la transformación, como algo que de una cosa se convierte en otra]. El progreso religioso está más fuertemente unido que en Agustín a la metáfora natural, a las leyes del crecimiento, que salvaguardan la identidad del sujeto desde la semilla hasta el fruto, desde la niñez hasta la senectud: ita etiam Christianae Religionis dogma sequatur has decet profectuum leges... [así, también la verdad de la religión cristiana, es necesario que sea consecuencia de las leyes del progreso...]65. Las «leyes del progreso», que remiten a la religión a su identidad duradera, vuelven a quedar unidas metafóricamente a la naturaleza y a su crecimiento.

También la doctrina de Tomás de Aquino, que establece una diferencia, se mueve en los mismos parámetros, por cuanto se refiere al progreso. La naturaleza, los seres vivos y los hombres tienen su propio grado de perfección: el grado superior de perfección solo lo puede alcanzar el hombre. Aquí también hay épocas temporales: Perfectio autem naturae est quae fuit in principio saeculorum. — Perfectio vero gloriae erit in fine saeculorum. — Et quia perfectio gratiae media est inter utramque, ideo Christus per quem gratia facta est, circa

medium saeculorum venit [Sin embargo, la realización de la naturaleza es la que fue al comienzo de los tiempos, mientras que la realización de la gloria solo será al final de los tiempos. Ya que la realización de la gracia se sitúa a medias entre las dos primeras, por eso Cristo, por cuyo medio nació la gracia, vino a medias de las edades del mundo]66. Esta articulación temporal aún estaba fundada en sí misma (así era la lex vetus [...] quasi paedagogus puerorum [la vieja ley (...) tal como un pedagogo de niños])67 y preparaba al hombre para la recepción de la gracia, después de lo cual se aproxima a la perfección. Successit enim status novae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori [La condición de la nueva ley sucedió a la condición de la vieja, tal como una más completa sucede a otra incompleta]68. Ciertamente, ya no se puede cambiar el estado del mundo bajo el signo de la gracia: Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius [En consecuencia, no puede existir una condición de la vida presente más perfecta que la de la nueva ley, ya que cada cosa es tanto más perfecta cuanto más se acerca a su fin último]69. Desde la aparición de Cristo cada uno está igualmente cerca del final, solo que puede dirigirse hacia ese futuro de manera más o menos perfecta. Dentro de este ámbito solo se da, por tanto, un progreso relativo, que habitualmente Tomás describe como profectus en vez de con la expresión ambivalente progressus70. Amor, conocimiento, gracia, mérito, ciencia o virtud pueden perfeccionarse de acuerdo con las operationes [acciones] de los individuos en relación con el estado de la felicidad, inalcanzable en la tierra71; el tiempo, en su curso, no es más que un vehículo de ese progresar relativo.

El progreso transhistórico de las posiciones esbozadas contiene dos momentos contrarios:

1) El movimiento terrenal tiene como meta un final temporal de este mundo, todavía indeterminado, pero seguro. Su curso es lineal, y finito a la vez, sin que como tal pueda ofrecer una mejora. Más bien, el mundo envejece, aunque la fe permanezca joven en la medida en que se mantiene firme solo en lo «antiguo», es decir, en la revelación dada con anterioridad[72]. En este sentido, la herejía se reconoce porque introduce algo nuevo, sobre todo alterando palabras que son inamovibles para siempre: Si prophana est novitas, sacrata est vetusta [...] ut cum dicas nove, non dicas nova [Lo antiguo es sagrado, mientras que la novedad es profana (...) no por decir reciente, esto significa nuevo][73]. El cambio terrenal (especialmente la caducidad terrenal) resulta heterogéneo en comparación con la homogeneidad del mensaje eterno, del que no se puede cambiar ni una palabra.

2) El verdadero profectus desliga de los lazos del mundo: su meta es el acercamiento a Dios. Oion gar jrepís kai bazron pros ten teleiosin e eulabeia[74]. En palabras de Agustín: Crescat ergo Deus qui semper perfectus est, crescat in te [¡Que Dios crezca en ti, él que para siempre es perfecto!][75], o de Isidoro: Profectus hominis donum Dei est [El progreso del hombre es un don de Dios][76], y como numerosos pasajes, que en torno a 1700 se convirtieron en una colección de topoi teológicos[77].

Este concepto transhistórico de progreso no dejó de tener ciertamente consecuencias respecto del comportamiento terrenal y de la historia que se deducía del mismo. Ante todo, a raíz de la tensión respecto de la perfección divina, se introdujo un elemento dinámico que sometía a un cristiano a una obligación activa en la acción y en el conocimiento para comportarse «progresivamente», según nos muestra esa

colección de pasajes. Quanto namque amplius proficimus, tanto amplius ascendimus. Qui enim non ascendit, descendit et qui non proficit, deficit [Cuanto más avanzamos, tanto más ascendemos. De hecho, quien no asciende, desciende, y quien no progresa está en defecto][78]. O: In via vitae non progredi, retrogredi est[79] [...] Nemo quippe perfectus, qui perfectior esse non appetit [En el camino de la vida no progresar significa retroceder (...) Sin duda, no puede alcanzar la perfección quien no ansía ser cada vez más perfecto][80]. Las consecuencias de semejante actitud en el ámbito de la actividad humana y, con ello, en lo que más tarde se empezó a concebir como «historia» son apreciables de múltiples maneras. El progreso transhistórico, subordinado ante todo a la fe, impregna también ámbitos intramundanos. Así, la perfección del conocimiento eclesiástico y espiritual se entenderá, igual que más tarde a partir de la escolástica, como un procedimiento que crece con el tiempo. La idea de un desarrollo progresivo se abre paso sin perjuicio de la conexión retrospectiva con el origen que permanece inmutable. Anselmo de Canterbury (1033-1109) señalaba que la vida de los Padres de la Iglesia había sido demasiado breve como para poder decir todo lo que habrían dicho con una vida más larga. Por eso hay que seguir avanzando (proficere) para ir sacando a la luz la veritatis ratio[81]. De manera parecida, los moderni del siglo XII podían entenderse como enanos que, a lomos de los gigantes (= antiguos), podían alcanzar con la vista más que estos[82]. Y así se citaba la sentencia de Prisciano: quanto iuniores, tanto perspicaciores [cuanto más jóvenes, tanto más de vista aguda][83]. Ciertamente, sin poder sobrepasar la visión de los apóstoles, la secuencia temporal se entendió como proceso del aumento del conocimiento. Oportebat, ut secundum precessum temporum crescerent signa spiritualium gratiarum, quae magis

ac magis ipsam veritatem declararunt, ut sic cum effectu salutis incrementum acciperet de tempore in tempus cognitio veritatis [Era necesario que, según la progresión del tiempo, creciesen los signos de las gracias espirituales, que habían manifestado su verdad cada vez más, de manera tal que junto al efecto de la salvación el conocimiento de la verdad cobrara un valor añadido con el pasaje de una edad a la sucesiva]84.

Como todavía pudo formular Nicolás de Cusa: quod quanto proficimus plus in doctrina, tanto capaciores sumus, et plus proficere appetimus, et hoc est signum incorruptibilitatis intellectus [ya que, cuanto más progresamos en la doctrina, tanto más hábiles somos y más ansiamos progresar, y esto es un signo de la incorruptibilidad del intelecto]85, con lo que quedaron entrelazadas las posiciones de la dinámica progresiva del conocimiento, del crecimiento del ámbito del conocimiento en la secuencia temporal y de la suspensión del tiempo. Una variante, relacionada específicamente con los acontecimientos, de este concepto teológico de progreso consistió en la temporalización, gracias a la cual se desveló progresivamente el sentido de la Escritura, en especial del Apocalipsis. Con cada nueva interpretación y aplicación se produciría un acercamiento (así, por ejemplo, en Gerhoch von Reichersberg86) a la última y, por tanto, definitivamente verdadera interpretación, anterior al final del mundo.

De esta manera, el progreso transhistórico sobre el crecimiento del conocimiento religioso pudo impregnar a trechos y de manera teológicamente progresiva también el curso histórico. Profectus se utilizará luego en sentido de teología de la historia, ciertamente sin llegar a ser un concepto consolidado.

Ya en Agustín no había que ignorar que la demorada parusía podía experimentarse no solo como retraso del final, sino

también en contrasentido como creciente consumación: ut numerus omnium nostrum usque in finem possit impleri [para que el número de todos nosotros pueda cumplirse hasta el fin de los tiempos]87. La finalidad cuantitativa, reunir a todos los elegidos, fue ganando un tono cualitativo y progresivo, acorde con la tensión temporal necesaria para ello y, por tanto, también planificada por Dios. Con el aumento fáctico de los tiempos se abría un espacio de experiencia que, aunque siguió dentro del mismo horizonte de esperanza del retorno de Cristo, permitía una creciente periodización desde la muerte de Cristo. Dentro de estas periodizaciones se podían concebir también, junto a doctrinas relativas a la antigüedad y decadencia del mundo, esquemas de progresar, como por ejemplo en las doctrinas de los movimientos este-oeste, de las translationes studii et imperii [traslado de la erudición y el mando]. Igualmente, el curso terrenal en conjunto podía hacer referencia (gracias a la Iglesia, especialmente a las órdenes) a un camino hacia lo mejor. El progreso espiritual tiñe las esperanzas terrenales. Así, Joaquín de Fiore (ca. 1130-1202), aceptando la postura de Vicente de Lerins, pero cambiándola, decía: Oportet mutari vitam, quia mutari necesse est statum mundi [Conviene que la vida cambie, porque es necesario que cambie la condición del mundo]88. Con la aparición de una nueva espera del tercer imperio, el del Espíritu Santo, el desengaño habría sido grande si el juicio final ya hubiera tenido lugar. Los joaquinitas refirieron el elemento progresivo del aumento del conocimiento y de la religiosidad también a una ordenación espiritualizada de la vida intramundana que se produciría en el futuro.

Estas posiciones de teología de la historia sobre el progreso, surgidas aisladamente, fueron disputadas y no tocaron el centro de la experiencia histórica89. Esta (de acuerdo con lo que

permiten intuir los escritos) quedó anclada en las doctrinas de la Iglesia como defensora de la última era, dentro de la que ciertamente había espacio también para progresos sectoriales, por ejemplo en la música, en la arquitectura[90], en el derecho canónico[91] o en general en las ciencias y capacidades técnicas[92], cuyo reverso también se contemplaba[93]. Tomás reconoce una ampliación del saber humano en el horizonte de la praxis terrena[94], que luego desarrolló decididamente Roger Bacon.

En conjunto, estos progresos sectoriales no disuelven el espacio religioso transhistórico de esperanza. Solo con la revolución de las ciencias se configuran, a principios de la Edad Moderna, sectores punteros, cuyos progresos restringen y hacen retroceder el espacio religioso de la experiencia. Por eso los numerosos conceptos teológicos, que en la Edad Moderna interpretan progresivamente la historia de la religión y de la Iglesia en el marco de una historia universal, también tienen otro valor: a partir del siglo XVIII se oponen precisamente a un progreso intramundano, que (sin perjuicio de sus impulsos cristianos) se había independizado como un principio genuinamente histórico. Ciertamente, se puede ver una transposición continuada del progresar religioso a un progreso histórico universal, sin perjuicio de los significados, que aún tenían que añadirse para dar libertad al concepto moderno de progreso.

Se va extendiendo el argumento de que Cristo aún no lo ha revelado todo para permitir a sus seguidores nuevos caminos hacia lo mejor. Spero, Deum imposterum quoque daturum Ecclesiae profectum [Espero que para el futuro Dios conceda un progreso a su Iglesia]. Coccejus escribió en 1661 que esperaba que Dios regalaría a la Iglesia también en el futuro un progreso, pues no compartía la opinión de quienes creían que

los antepasados se lo habían arrebatado (praeripi)95 todo prematuramente a los sucesores. Non haec ita quidem gesta sunt, nihil ut posteris, quod emendarent et perficerent, relictum fuerit: multa sane relicta sunt [Las cosas no se cumplieron de una manera tal que la posteridad ya no tuviese nada que corregir o completar: mucho ha quedado por cumplir], añadió Mosheim96, abriendo para la posteridad un futuro progresivo otorgado por Dios. Jesús retrasó con gran sabiduría importantes enseñanzas, que concernían realmente a la salvación del hombre, hasta su muerte: es un favor de la providencia poder vivirlo precisamente ahora, en el siglo XVIII, aseguraba Semler97. Justamente, a partir de la historia de la Iglesia crea la fe un fortalecimiento benéfico para el perfeccionamiento progresivo del género humano, añadía Planck98 en 1794.

Kant argumentó críticamente contra esta irreflexiva fe racional en el progreso, dejando fuera de la historia el espacio interior moral-religioso para resguardarlo de una interpretación progresiva. Formalmente compartía una antigua posición cristiana al afirmar que la religión, en cuanto pura fe moral, no es una condición pública: solo uno puede saber para sí mismo los progresos que ha hecho en esta fe. Pero al mismo tiempo Kant deducía de la pura fe moral una meta supratemporal del progreso, a la que también debe aspirar la Iglesia exterior. A partir de este presupuesto empieza ahora la Iglesia universal a configurarse como un estado ético de Dios y, de acuerdo con un principio sólido, que es el mismo para todos los hombres y tiempos, a progresar hacia el cumplimiento del mismo99. La meta supratemporal influye en la historia e impulsa a la Iglesia, a través de su etización, hacia su autosuperación, al hacerse poco a poco superflua como garante exterior de la salvación.

De esta manera, Kant fue más lejos que la teología de la Ilustración eclesiástica, mientras se distanciaba aún más del círculo cerrado [Lager] de Wurtemberg, que seguía escribiendo el creciente desvelamiento del Apocalipsis. Kant combatía la fe en la historia de los teólogos, que deducían la espera del tiempo final a partir de la historia y se comprometían a interpretarlo progresivamente: Bengel, que calculaba la última época de la historia a partir de Hus; la economía divina de Ötinger; Wizemann, que veía a la humanidad deshaciéndose de Satanás en el curso de su historia[100]. Su sucesor Jung-Stilling (1799) fue quien más claramente vio el próximo final como meta del progreso, al desarrollar la progresión apocalíptica, que se convirtió para él en la historia del triunfo de la religión cristiana: el apocalíptico vaticinio sobre la historia [...] resultará [...] cada vez más claro en el progreso, y eso precisamente será también más necesario, cuanto más cerca se está de la meta[101].

Ambos círculos, criticados por Kant en diversos planos, influyeron profundamente en el siglo XIX: la teología moral ilustrada y la teología profética de la consumación, que se afirmaron en sentido contrario al principio histórico de un progreso hacia lo mejor. Así Baur, siguiendo a Hegel, vio en la idea de la Iglesia [...] el principio impulsor del progreso[102]. Solo las fenoménicas formas históricas de la Iglesia tenían que acomodarse, peldaño tras peldaño, al proceso histórico. En este sentido, la Iglesia católica se convirtió en Iglesia del pasado y la de los protestantes en la del futuro. Más lejos aún fue —en el sentido kantiano— Rothe, que vio diluirse en el Estado cristiano a la Iglesia que se secularizaba. El progreso del desarrollo[103] transforma el camino de la Iglesia en una historia de la cultura de la humanidad cristiana[104]. Christian Hoffmann atacó críticamente esta teología del progreso, pero sin dejar de usar las mismas categorías, que se habían implantado por todas

partes y por eso se podían utilizar contrariamente según la posición. Hoffmann concibió los últimos doscientos años de la historia universal bajo la perspectiva progreso y retroceso: el progreso civilizador exterior era para él idéntico con el acelerado declive de Dios, es decir, un retroceso propiamente, mientras que el verdadero progreso se centraba en las interpretaciones progresivas de Bengel o de Jung-Stilling, que ciertamente habían predicho fechas falsas, pero ante la amenazadora catástrofe habían hecho un llamamiento al arrepentimiento, que constituía el verdadero progreso105.

Incluso una interpretación escatológica de la historia tampoco resistió frente al generalizado y aceptado principio del progreso histórico. Y esto solo era posible porque la antigua fe en un creciente perfeccionamiento del plan divino —sea como desarrollo hacia la moralización de la religión, sea como deducción de la fundamentación histórica de la revelación— podía extraer de la teología cristiana argumentos que se adecuaban al progreso general, ya no solo cristiano.

El profectus cristiano, ante todo un concepto transhistórico, había abierto un futuro capaz de mejora que, tras su interpretación mundana, influyó en la teología protestante, sin que esa transposición se tuviera que concebir como ruptura: precisamente en la continuidad estaba contenida la evidencia del progreso. En la medida en que la historia de la religión, [...] en diferentes grados según el lugar y las condiciones, alcanza la verdad o, mejor, la realiza, [...] le es congénito el convencimiento de que en ella y solo en ella se alcanza un verdadero progreso de la historia y que, en contraposición con los progresos sectoriales en la moral, el derecho, la cultura, la ciencia y el arte, puede creer en la consecución de una meta definitiva y sin mezcla106. Así, en 1897, Troeltsch volvió a

conectar el concepto en una perspectiva teológica e histórica con su origen único e inmutable.

IV. LA CARACTERIZACIÓN DEL CONCEPTO MODERNO DE PROGRESO

El concepto moderno de progreso se distingue de sus significados religiosos originales en que transforma el final del mundo, que hay que esperar continuamente, en un futuro abierto. Terminológicamente, el profectus espiritual es desalojado o desligado de un progressus mundano. Este proceso se extiende por toda la primera parte de la Edad Moderna. El Renacimiento introdujo la conciencia de una nueva era, aunque todavía no la de un progresar hacia un futuro mejor, en tanto la Edad Media aparecía como oscura edad intermedia por encima de la cual la Antigüedad era considerada como modelo107. Solo el creciente conocimiento de la naturaleza, en el cual quedó restringida la autoridad de los antiguos por el uso autónomo de la razón, posibilitó una interpretación progresiva del tiempo histórico. La naturaleza permanece igual a sí misma, pero su descubrimiento es estimulado metódicamente y de esa manera también su dominación. A partir de ahí resultan determinaciones de metas intramundanas para una mejora de la existencia, lo cual hizo posible que la aventura de un futuro abierto restringiera la doctrina de las últimas cosas. En la creciente reflexión sobre las dimensiones diferenciables de pasado y futuro se descubre al fin un tiempo genuinamente histórico, que alcanza en el progreso una primera determinación conceptual.

1. Desnaturalización de la metáfora de la edad y alumbramiento del progreso infinito

La apertura al futuro, que se va haciendo consciente de manera lenta, viene indicada por el cambio de las metáforas del crecimiento. Toda metáfora del crecimiento natural contiene, en sentido literal, el carácter ineluctable de la decadencia final. Así, el paso de la juventud a la vejez excluye el sentido de un futuro siempre abierto al progreso. A lo sumo cabría conectar con ella una doctrina que incluyera volver a nacer. A partir de ahí, las doctrinas cíclicas de la Antigüedad y la doctrina cristiana del mundo, que aun envejeciendo mantuvo la tensión en el horizonte de la espera escatológica, podrían utilizar, cada una a su manera, la metáfora de la edad de la vida. Ciertamente, Agustín y Tomás habían dejado las verdades transhistóricas de la fe y de la razón fuera del proceso de envejecimiento terrenal: la fe permanece siempre joven[108] o, como se expresa Bodino en términos más modernos: la historia jamás envejece, mientras los imperios pasan[109].

El hecho de que se supere la dicotomía de razón y tiempo del mundo es un barómetro del concepto de progreso que se va implantando. La razón, su uso, sus descubrimientos e invenciones crecen con el tiempo. Finalmente, la razón misma es temporalizada. Así, la metáfora de la edad es desplazada del horizonte de sentido de una creciente fragilidad al espacio de sentido de un creciente uso de la razón.

Bacon utilizó en 1620 la metáfora del curso vital para combatir los prejuicios en favor de la Antigüedad. Ya en el uso del término «antiguos» hay una contradicción, pues corresponde a la posterior edad adulta del mundo, o sea a la nuestra, no a los primeros tiempos en que vivieron los antiguos, el nombre de edad antigua: aquel tiempo es, respecto del

nuestro, ciertamente más antiguo, pero en relación con el mundo es más joven. Illa enim aetas, respectu nostri antiqua et major, respectu mundi ipsius nova en minor fuit.

El presente es en relación con los antiguos superior en cuanto a experiencias y juicio, de la misma manera como lo es un hombre maduro respecto de un joven. La «Antigüedad» había sido convertida en prehistoria de la propia época. Lo nuevo de Bacon respecto del tradicional uso de la metáfora natural consistió en negar el proceso natural de envejecimiento y decadencia: en vez de eso, en primer lugar, colocó el pasado y el presente en una perspectiva temporal que había que leer al revés —antiquitas saeculi juventus mundo mundo [la Antigüedad fue la juventud del mundo]— y, en segundo, ya no desligó el curso natural del tiempo de verdades eternas. Toda autoridad se fundamenta no en la Antigüedad, sino en el tiempo: veritas temporis filia [la verdad es hija del tiempo]110.

Pascal, en 1647, en su prólogo al Traité du vide, amplió la comparación: desnaturalizó la metáfora del crecimiento en favor de un progresar infinito de la raison. Sin perjuicio de la autoridad histórica de los antiguos —que serían propiamente los jóvenes—, la razón sigue sus propias reglas con sus ilimitados inventos. El dicho de Pascal de que el hombre, a diferencia de la perfección limitada del animal, es un ser creado con miras a la infinitud, muestra el tránsito de la participación metahistórica en la eternidad de Dios al continuo progreso que el hombre efectúa a medida que el mundo envejece. El hombre n'est produit que pour l'infinité [solo fue producido para la infinitud], empieza en el estadio infantil de la ignorancia, mais il s'instruit sans cesse dans son progrez [pero se instruye sin descanso en su progreso]. Acumulando las propias experiencias y conocimientos con los de los antepasados acrecienta sus ciencias. De là vient que, par une

prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'advance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrez à mesure que l'univers vieillit [De ahí que, por una prerrogativa particular, no solo cada hombre progrese día a día en las ciencias, sino que todos los hombres en su conjunto hacen un continuo progreso en ellas a medida que el universo envejece]. La humanidad se comparó, como ya hiciera Tomás, con un único hombre, el que fue creado en su momento, pero lo más notable recaía ahora en la capacidad de aprender sin cesar. De esta manera, también la educación, que según Agustín deparó Dios solo a los creyentes111, se convirtió en autoeducación de todos los hombres dotados de razón. El progreso infinito posibilitó un futuro, que se sustraía a la metáfora natural de la vejez112.

Finalmente, en 1688, Fontenelle rompió de manera consciente con la comparación del envejecimiento para establecer la capacidad de crecimiento de la razón humana, deducido de dicha capacidad. Il y a toutes les apparences du monde que la raison se perfectionnera [Según toda apariencia, la razón se perfeccionará]. Las sanas opiniones de todos los espíritus buenos se fundamentan en las de los tiempos anteriores, pero no conocen el envejecimiento: comparten las ventajas de la juventud con las del hombre maduro, c'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégénéront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aus autres [es decir, dejando la alegoría, que los hombres no degenerarán nunca, y que las opiniones sanas de todos los espíritus razonables que se sucederán se sumarán siempre unas a otras].

La naturaleza de los hombres permanece igual: por eso a los antiguos no les corresponde preeminencia alguna, pero el uso de la razón, y con ello también le progrès des choses [el

progreso de las cosas], se acrecienta con el tiempo[113]. Si el futuro se sustrae de la metáfora del envejecimiento y de la decadencia es solo porque comporta una mejora constante, cosa que Gottsched ponía en duda cuando, en 1766, tradujo la Digression de Fontenelle[114].

Leibniz llevó aún más lejos el abandono de la metáfora natural para poder interpretar el curso de todo el mundo entendido como una progresión infinita: Expensis omnibus credo mundum continuo perfectione augeri neque in circulum redire velut per revolutionem; ita enim causa finalis abesset [...] Felicitas postulat perpetuum ad novas voluptates perfectionesque progressum [...] Sed hoc interest, quod (universum) nunquam ad summum pervenit maturitatis gradum, nunquam etiam regreditur aut senescit [Una vez que todo esté puesto en orden, creo que el mundo continuará aumentando por la tensión hacia la perfección, sin volver sobre sí mismo como en una órbita circular; de esta manera, de hecho, desaparecería la causa final (...) La felicidad requiere un progreso perpetuo, dirigido hacia alegrías nuevas y completas (...) pero lo interesante es que el universo nunca alcanza el grado máximo de la madurez, ni retrocede ni envejece][115]. Seguramente adoptando también tradiciones teológicas[116], Leibniz contemplaba en la aspiración humana al conocimiento y a la felicidad la inquietud impulsora de un progreso infinito: un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens [un progreso continuo e ininterrumpido hacia bienes más grandes], que no se conforma con ningún estado de posesión. Nuestra perfección consiste en un impulso fuerte y sin trabas a proceder hacia perfecciones siempre renovadas[117].

Leibniz planteó una y otra vez la cuestión sobre hasta qué punto este progreso, que había sido traído al mundo desde la concreción de la meta en el más allá, afecta también al

universo. El problema de cómo puede ser que el mejor de los mundos posibles aún pueda ser mejor, solo se podía solucionar si la meta de la plenitud se insertaba en el proceso de una optimización. A trechos Leibniz tendía a la solución de que el mejor mundo solo es perfecto porque mejora constantemente: progressus est in infinitum perfectionis [el progreso es un movimiento infinito hacia la perfección]. En efecto, si de la perfección forma parte multiplicarse, de ahí se deduce que también la perfección del universo se multiplica constantemente (sequitur perfectionem universi semper augeri [por consecuencia, la perfección del universo siempre está en aumento])118. Ciertamente, por esta vía nunca se puede alcanzar el paraíso, pues lo óptimo solo se cumple en la prolongación temporal de una mejora constante: nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri [pues jamás el progreso alcanza su término]119.

De esta manera circunscribió Leibniz la temporalidad inherente al progreso. Metafísicamente anticipó las posiciones de teoría de la historia del siglo XIX, que desembocaron en la dinamización de un proceso que avanzaba hacia lo infinito. Como Lessing concluyó en 1756: Creo que el creador tuvo que hacer que todo lo que creó fuera capaz de llegar a ser más perfecto, si tenía que mantenerse en la plenitud con la que lo creó120.

En comparación con una determinación cualitativa desnaturalizada, inmanente al progreso, fue una recaída en la metáfora ingenua que St. Pierre121 colocara a la humanidad en el estadio de la infancia con vistas a conseguir más tiempo para milenios de futuro de progreso, o que Turgot considerara que los progresos del género humano empezaron con su infancia: Le genre humain, considéré depuis son origine, paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense qui, lui-même, a, comme

chaque individu, son enfance et ses progrès [El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene por sí mismo, como cada individuo, su infancia y sus progresos]122. La heredada metáfora natural estaba clara, pero su capacidad para describir la progresividad histórica empezó a perder terreno. Es algo específico de la metáfora histórica del tiempo que su procedencia natural no basta para describir el tiempo histórico, desde el momento en que este tuvo que acabar siendo, como el progreso, un concepto.

2. De la perfectio al perfectionnement y a la perfectibilité

Junto al deterioro de la metáfora natural hay otro barómetro para el surgimiento del progreso como categoría del movimiento, que hace referencia a un ascenso hacia lo mejor históricamente irreversible: la temporalización de la representación de la meta de la misma perfectio. En primer lugar, sorprende que en el uso lingüístico de los franceses de mediados del siglo XVIII progrès se utilice más raramente que la expresión perfection y el verbo perfectionner123.

Se tardó mucho hasta que las doctrinas de la perfección contenida solo en Dios y la correspondiente doctrina de la perfectio seu consummatio salutis [la perfección, o sea, el cumplimiento de la salvación]124 del alma quedaran despojadas de su significado teológico y se aplicaran a la plenitud como meta a la que aspirar terrenalmente. Detrás siempre estaba el peligro de la herejía: en el Zedler incluso los pietistas son atacados porque profesaban un Perfektionismus religioso125. Ciertamente, según la doctrina escolástica, estaba previsto en la ordenación del mundo que el alma ha de equilibrar la deficiencia de la naturaleza, cosa que puede hacer con la ayuda de las ciencias, según Chassanaeus (1612). El alma es per scientiam tamen perfectibilis [de todas formas perfeccionable por medio de la ciencia] y, como en la naturaleza, aspira a la perfectio que le es propia126.

El ámbito principal del que partió el progreso a través de la experiencia, el experimento y el método está marcado por no arreglárselas sin una autodeterminación teológica, pues el progreso vivía del desvelamiento de una naturaleza que permanecía igual a sí misma, cuyas leyes había que conocer para dominarla127.

Pero, luego, en la aproximación finalmente limitada (en la medida en que uno se somete a las leyes de la naturaleza, como propugnaba Bacon) era natural encontrar una determinación de la meta, que también limita el progreso. Incluso Descartes, con el descubrimiento de sus principios, fue consciente de estar muy cerca de la meta de una dominación de la naturaleza (solo había que ganar dos o tres batallas), tras cuya consecución aún serían posibles unas diferencias, que sin embargo ya no podían poner fundamentalmente en cuestión su método: la felicidad de los hombres se situó, así, en una proximidad accesible.

Y el mismo Perrault, que como defensor de la modernidad partía de que el tiempo lo perfecciona todo —il n'y a rien que le temps ne perfectione tous les jours [no hay nada que el tiempo no perfeccione a diario]—, veía en 1688 con satisfacción todos los siglos pasados, que habían traído la naissance et le progrès de toutes choses [el nacimiento y el progreso de todas las cosas]. Sin embargo, el propio siglo (el del Rey Sol) se encuentra en la cumbre de la plenitud: je me réjouis de voir nostre siècle parvenu en quelque sorte au sommet de la perfection [celebro ver que nuestro siglo ha alcanzado de algún modo la cima de la perfección], hay bien poco por lo que tenga que envidiar a la posteridad128.

Maclaurin, el popularizador de Newton, se expresó ya con más referencias al futuro: la naturaleza guarda aún muchos secretos, que hay que desvelar; el saber crece de una época a otra y las artes florecen. Así: Mankind will improve, and appear more worthy of their situation in the universe, as they approach more towards a perfect knowledge of Nature [La humanidad mejorará, y parecerá más digna de su situación en el universo, a medida que se aproxime más a un conocimiento perfecto de la naturaleza]129.

La impresión de que se podía alcanzar una meta de (relativa) perfección también estuvo muy extendida en el siglo XVIII y, en consecuencia, también la percepción cíclica de que con esto crecía el peligro de un cambio, de que seguía una regresión, que precisamente los grandes ilustrados —Voltaire, Diderot, Rousseau— consideraron posible130. El concepto puro de progreso en el sentido de que todo mejorará siempre y sin parar caracterizaría el siglo solo en algunos ámbitos. Toda progresión estaba limitada por las leyes constantes de la naturaleza, que había que conocer —en la ciencia—, completar —en la moral— o utilizar —como en el arte, sobre todo—.

El mismo carácter de meta de la perfectio, que en su momento había puesto en marcha los diversos progresos, será temporalizado en el siglo XVIII131. Así, Turgot escribió retrospectivamente en su proyecto para la Histoire universelle: La masse totale du genre humain a marché sans cesse vers sa perfection [La masa total del género humano ha avanzado sin descanso hacia su perfección], un giro que en su Discours en la Sorbona había situado en lo iterativo, siendo la perfección susceptible de ascender infinitamente: La masse totale du genre humain par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, marche toujours, quoique à pas lents, à une perfection plus grande [La masa total del género humano, por alternativas de calma y de agitación, de bienes y de males, siempre avanza, aunque a paso lento, hacia una perfección más grande]132.

A partir de 1725 se constata también la categoría específica de movimiento, que recogió el carácter de meta de la perfección en la consumación, perfectionnement133. Ciertamente, Turgot aún se servía de la descripción verbal perfectionner: solo Condorcet utilizaría de manera central el sustantivo, perfectionnement, para el proceso.

Condorcet juega alrededor de la línea fronteriza hacia la que se encamina el género humano, predispuesto para ello por la naturaleza. El perfeccionamiento, perfectionnement [...] de l'espèce humaine, es al mismo tiempo meta, terme134, e ilimitado, indéfini135, sea por una constante aproximación a la situación de felicidad, sin poderla alcanzar, sea por la entrada en esa situación, también temporalmente ilimitada. De esta manera describía el carácter móvil de meta, que iba a concluir en un concepto la suma de los progresos. La mejora (amélioration) del género humano se ha de considerar como infinita, puisqu'elle n'a d'autres limites que celles de ces progrès mêmes [pues no tiene otros límites que los de estos progresos mismos]136. Los límites de los progresos son los progresos mismos.

Con esto, Condorcet —dicho de manera moderna— describió el principio de la progresividad. La expresión correspondiente, progressivité137, se utilizó raramente en Francia desde 1875; para describir la retroconexión teleológica del movimiento, Condorcet utilizó junto al perfectionnement relativo a los objetos la otra expresión relativa al sujeto, que Rousseau había puesto en circulación: perfectibilité. Condorcet pensó esta expresión también como una categoría que se va escribiendo con la mejora histórica: les progrès de cette perfectibilité serían indéfinis, y no conocerían más límites temporales que la duración de nuestro planeta138. La expresión perfectibilité se implantó igualmente en la segunda mitad del siglo, aunque en la Encyclopédie aún no se encuentra y solo en 1798 entró en el diccionario de la Academia139.

Rousseau vio, en 1755, en la faculté de se perfectionner, en la perfectibilité, el criterio que diferencia al individuo, como a todo el género humano, del animal. Perfectibilité no era, para él, una característica empírico-histórica, sino una categoría

metahistórica. Definía la condición fundamental de toda posible historia. Ciertamente, la pérdida de la inocencia natural se compensaba con la capacidad de perfeccionamiento, y en este sentido el hombre, gracias a su perfectibilidad, estaba condenado a caer en la desigualdad, junto con sus malas consecuencias civilizatorias140.

Mientras que Rousseau, en la perfectibilité, llevó a su concepto la ambivalencia de la capacidad de perfeccionamiento, Voltaire recurrió a la meta de la perfección dada por la naturaleza: el hombre es perfectible et de là on a conclu qu'il s'est perverti. Mais pourquoi n'en pas conclure qu'il s'est perfectionné jusqu'au point où la nature a marqué les limites de sa perfection? [y de ello se ha concluido que se pervirtió. Pero ¿por qué no concluir que se ha perfeccionado hasta el punto en el que la naturaleza ha establecido los límites de su perfección?]141.

De esta manera, Voltaire pasaba por alto el problema expresado por Rousseau sobre cómo fundamentar un progreso ilimitado y hacia dónde conduce de hecho el mismo.

3. Perfeccionamiento y perfectibilidad [Vervollkommlichkeit]; Kant

En la confrontación crítica con la expresión de signo peyorativo de la perfectibilité de Rousseau, en Alemania se impulsó decididamente la cuestión sobre el progresar en la historia.

Maaler (1561) y Frisius (1616) conocían ya el término perfeccionamiento [Vervollkommnung] y el verbo correspondiente para relleno [Auffüllen], expletio y explere; pero este uso del término, no relacionado con la perfectio, desaparece en el siglo XVII142. Antes de finales del siglo XVIII tampoco se trasladó al alemán la expresión latina perfectibilis. Novalis (en torno a 1799/1800), siguiendo a Rousseau, pudo unificar los términos extranjeros germanizados del latín y del francés en una fórmula corta, que elevaba a su concepto progresivo la estructura temporalizada del hombre como un ser histórico: los hombres se diferencian de los demás seres por la (rápida) progresividad o perfectibilidad143.

Paralelamente a esta germanización se tradujeron también los neologismos franceses, por ejemplo cuando Klügel registra la perfectibilidad del hombre como capacidad de perfeccionamiento, como disposición [...] de poder utilizar nuestras capacidades ya adquiridas para un progreso ilimitado. O cuando Schwan tradujo, en 1790: Perfectibilité, la propiedad, gracias a la cual una cosa es capaz de perfección o de perfeccionamiento y Perfectionnement, el perfeccionamiento, la acción con que se hace una cosa más perfecta; el mejoramiento, con que se tradujo la variante subjetiva y objetiva de ambas expresiones144.

Adelung, en 1783 todavía, rechazó el grupo de términos por la dureza de su pronunciación145, aunque se impuso en

diferentes formas de escritura. Posselt tradujo en 1796 el perfectionnement de Condorcet correctamente por Vervollkommnung (perfeccionamiento), perfectibilité por Vervollkommlichkeit (perfectibilidad)[146]. Al final, Campe registró en 1813 el grupo de términos como ya introducido[147].

Esta revisión lexicográfica hacia finales del siglo XVIII indica la temporalización de la categoría de perfección también en Alemania. La expresión alemana Vervollkommnung (perfeccionamiento) apareció por primera vez en 1762, cuando Thomas Abbt atribuyó el máximo mérito a los inventos, que más contribuyen al desarrollo del espíritu humano y a su perfeccionamiento en la sociedad civil[148].

Por el mismo tiempo se aceptó también perfectibilité. Lessing escribió todavía en 1756 que no sabía a qué se refería Rousseau con el término perfectibilité; él mismo entiende la naturaleza de una cosa como aquello gracias a lo cual puede llegar a ser más perfecta [vollkommner]; una naturaleza que tienen todas las cosas en el mundo y que era inevitablemente necesaria para su perduración: con esto Lessing contemplaba solo las posibilidades positivas de la perfectibilidad rousseauniana como condición de duración, no solo de los hombres. De todos modos, captó la intención metahistórica de Rousseau en la formación de las categorías[149]. Para Mendelssohn o, después, para Wieland, no era comprensible que la perfectibilidad supusiera un riesgo de la vida histórica, que se aleja de la naturaleza; pretendían salvar las leyes de la naturaleza como reguladoras de un perfeccionamiento histórico. En este sentido, Mendelssohn aún no conocía el concepto y hablaba con precaución del esfuerzo humano o de la capacidad que nos ha dado la naturaleza para hacernos más perfectos. O hablaba del desarrollo de nuestras fuerzas y del deseo humano de ver crecer perfecciones[150]. Wieland hizo finalmente tres

escritos en 1770, en los que recogió los nuevos conceptos temporalizados de la perfección y se dirigió decididamente contra Rousseau. Desconociendo el significado metahistórico que había concebido Rousseau, Wieland habla —históricamente — del desarrollo de nuestra perfectibilidad [...] las necesidades y talentos de las sociedades se multiplican y se refinan [...] hasta el infinito [...] El perfeccionamiento más posible es la gran meta de todas las aspiraciones que la naturaleza ha puesto en los hombres y ningún mal puede impedir que cada paso que demos para el perfeccionamiento de la especie tape una fuente de males físicos o morales, que eran un impedimento para la felicidad universal151.

El uso lingüístico para la adopción de una meta final en la prolongación temporal del futuro se propaga en el último tercio del siglo. Hacia 1788 habla Wieland mismo de la perfección progresiva, a la que aspiran los cosmopolitas: en cierto sentido, esta perfección no tiene límites. El género humano es la única especie de seres capaz de un perfeccionamiento incalculable152. Iselin, no conociendo las expresiones temporalizadas, se sirve de las descripciones usuales cuando habla de la tendencia a la perfección (perfectibilité) o de que la humanidad se acerca cada vez más a la perfección (perfectionnement). También adjudicó la irreversibilidad al ascenso: Así, cada progreso hacia una perfección hacía necesario el paso en dirección a una mayor, facilitándolo al mismo tiempo153.

Ascenso [Aufstieg], crecimiento [Wachstum], desarrollo [Entwicklung], mejoramiento [Verbesserung], despliegue [Ausfaltung], ennoblecimiento [Veredelung] o formación [Bildung] y expresiones semejantes se podían utilizar de manera equivalente para unir el movimiento (avance) y la meta (plenitud).

Así, el pastor Schulz, en 1783, parafraseó el perfeccionamiento, que evoca enfáticamente, con crecimiento en la perfección, con desarrollo hacia un escalón superior de la plenitud del hombre, o habló de los progresos [...] que un hombre hace sin parar en el camino de su perfección. Con giros siempre nuevos apostrofaba los constantes progresos por el camino de la perfección154.

En los años ochenta, está claro que el progreso aún no ha cuajado en un concepto específico. Progreso, progresar, progresos (en plural) se van utilizando de manera creciente para referirse a los movimientos temporales, que se sitúan en el camino hacia la meta lejana (infinita). Así utilizó Kant durante mucho tiempo el término progreso —cabe suponer que lo acuñó en 1754155—, pero en un sentido de filosofía de la historia introdujo, casi vacilante, la expresión solo en 1784 en sus nueve tesis para una «historia universal»156. Tampoco Lessing utilizó en su Erziehung des Menschengeschlechts (1780) progreso, ni apenas la expresión historia: los términos, como conceptos, aún no estaban disponibles para el proceso global de una humanidad proyectándose y desarrollándose hacia el futuro. Lessing abandona incluso su concepción157 metahistórica adecuada a Rousseau cuando habla teleológicamente de la gran rueda lenta, que acerca más al género a su perfección. Wieland habló poco después de una línea espiral que avanza imperceptiblemente158 para unir el movimiento circular con el de la meta, y Lessing utilizó el perfeccionamiento solo para los pasos individuales, que también hace el género humano en conjunto para alcanzar su meta a través de los grados superiores de la Ilustración, en que la moral estará de sobra porque se habrá hecho realidad de manera universal159.

Finalmente, incluso Adam Weishaupt, jefe de la orden de los Iluminados, que él denominaba también de los perfectibilistas, utilizó la expresión progreso, cuando publicó en 1788 su Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts[160]. Weishaupt se anticipó en muchos aspectos a Condorcet y trató de introducir como el oficio más importante en el futuro el del historiador que reflexiona filosóficamente, que concilia el pasado con el futuro. La máxima perfección alcanzable en ese momento la veía él en la capacidad de previsión para dirigir el acontecer futuro como debía ser. Con la capacidad de pronosticar se liberará ese futuro abierto que, una vez convertido en dominable, comportará consigo todos los demás perfeccionamientos. La máxima perfección del hombre consiste, pues, en la mayor habilidad para determinarse absolutamente en sus acciones solo de acuerdo con los beneficios más alejados, para prever el futuro en sus consecuencias más amplias[161]. Así, el bien y el mal ya solo se rigen por su efecto futuro, que el planificador actual anticipa. Y, por tanto, el hecho [...] ha de convencerte de que tanto nosotros como el mundo nos desarrollamos hacia la perfección[162]. Los efectos previstos en el pronóstico y en el plan se convierten en el único título de legitimación de la acción humana. Las descripciones verbales usuales del progresar [Fortschreiten] y del avanzar [Vorrücken] las sustantivizó Weishaupt en progreso [Vorschritt], para que, al contrario que el neutro adelanto [Fortgang], no surgiera ninguna duda en cuanto a la mejora del ir hacia delante [Voranknommen][163].

En el horizonte del ideal temporalizado de la plenitud, progreso tenía que seguir siendo una expresión subsidiaria en la medida en que solo podía expresar los componentes temporales, pero no el momento teleológico. Ahora bien, la

orientación hacia una meta, la felicidad en la máxima plenitud posible, determinó en la Ilustración popular la abierta espera terrenal. Incluso críticos de los ideales del perfeccionamiento, como Brandes, que los declaró irrealizables, no consiguieron definir el perfeccionamiento de la perfectibilidad como meta del Estado164.

Fue mérito de Kant desarrollar en su crítica a las esperanzas de perfeccionamiento deducidas hasta el momento, a menudo de manera ingenua, desde la cosmología o desde la filosofía de la historia, un concepto de progreso que podía ser compatible con la posibilidad de la experiencia histórica contraria. Para Kant, el progreso hacia mejor era menos una ventaja que ofrecía la naturaleza o la planificación divina que una tarea, que se le ha impuesto al hombre para siempre.

El Kant precrítico proyectó, todavía en 1755, en su Allgemeine Naturgeschichte, el modelo de un universo concebido en progresión infinita165, que se mejora constantemente más allá de la destrucción ocasional de mundos particulares. Así, para Kant, que en términos de física veía venir el futuro fin de este mundo, la escatología estaba atajada y superada. La infinitud de la secuencia temporal, con lo que la eternidad es inagotable, vivificará completamente todos los espacios del [eterno] presente de Dios [...] La creación jamás está completa. Empezó una vez, pero nunca acabará. Se había encontrado en términos de cosmogonía el modelo de argumentación de una filosofía progresiva de la historia. La obra que lleva a cabo [la creación], tiene una relación con el tiempo en el que esta creación se produce166.

El giro crítico de Kant, que él mismo apostrofó metódicamente también como avance negativo [negativen Fortgang]167 de la razón, consistió en que desenmascaró como imposible de probar una semejante fe en el mejoramiento,

deducida de la naturaleza y aplicada a la historia, pues la experiencia histórica permitía con razón ser escéptico. En cambio, Kant ofrece dos respuestas interdependientes a la exigencia de su tiempo del perfeccionamiento. En primer lugar, la naturaleza, en una continuación dialéctica del habitual optimismo de la Ilustración, se puede leer como si, con el destino [Bestimmung] a un mejoramiento progresivo, obligara a los hombres a imitar su felicidad incluso contra su voluntad168. Esta visión teleológica resulta sin embargo insegura si no se apuntala desde la moral. Kant reconcilia la historia empíricamente heterogénea con la razón autónoma mediante el mandato práctico de configurar el futuro orientado hacia una moralización. Únicamente la razón práctica proporciona la otra respuesta decisiva: Aceptar que el mundo en conjunto siempre progresa hacia lo mejor no lo autoriza ninguna teoría, sino solamente la razón pura práctica169.

La permanente vocación del hombre es, en términos políticos, trabajar en favor de la meta de una federación republicana de los pueblos y, en términos convencionales, en favor del bien supremo, el reino de Dios en la tierra. Progresar hacia esa meta final es un deber170. Con esto, el progreso de lo peor a lo mejor se convierte en tarea del hombre autónomo, dueño de sí mismo171.

El hombre, en cuanto ser moral no sometido al cambio temporal, se pone a sí mismo las metas de su progresar. Y una vez lo ha hecho, puede leer y también, con la razón práctica que tenga poder172, hacer la historia de manera que la realización del progreso siempre sea posible. Así, el progreso se transforma en un nexo trascendental de fundamentación. Las condiciones de la comprensión del progreso moralmente necesario son al mismo tiempo las de su realización. El

progreso se convierte en un título de legitimación teórica para la acción política.

De esta manera trataba Kant de transformar el perfeccionamiento, universalmente invocado, de una esperanza comprensible, pero solo especulativa, en una exigencia obligatoria, con cuya aceptación también aumenta la comprensión de las posibilidades de actuación. La meta final se introduce como idea regulativa en el cumplimiento práctico de la acción. El progresar continuo, por tanto, se ha de entender como infinito. Pero esto tiene como consecuencia que este progreso abre también una perspectiva de una serie infinita de males[173], pues solo la meta final alcanzada quitaría de en medio todos los males, cosa que no es posible en el tiempo.

Que la historia, no obstante, siga siendo un proceso irreversible es algo que Kant, hacia el final de su vida, consideró como obligatorio, no solo moralmente sino también teóricamente, cuando en la intrépida participación de muchos contemporáneos de la Revolución francesa en favor del derecho vio una señal histórica de que el género humano se acercaba, de hecho, a través de un repetido ejercicio, a una situación de predominio universal del derecho. Si hasta ese momento el deber interior de progresar era algo seguro, aunque no así el camino exterior —pues el camino de la voluntad libre para hacer también el mal podía extraviarse en cualquier momento—, ahora la experiencia histórica parecía indicar también el camino de que el género humano siempre haya estado y siempre estará en un progreso hacia lo mejor[174].

La progresión cosmogónica, a través de su cuestionamiento crítico, se había convertido en progreso en el sentido de una filosofía de la historia: el progreso como deber moral quedó ligado a una historia que se somete a este y, a la vez, lo confirma. Pero no solo la revolución misma, sino también la

conciencia de ella aportaba la contraprueba de que el progreso debido también se realiza. En ese sentido el progreso se convirtió en una categoría trascendental de la conciencia histórica, que transforma su realidad. Esta tardía posición de Kant estaba destinada a generar otra, que él mismo aún había evitado: la categoría del progreso podía, por encima de la obligación moral, tener que tomar partido en favor del progreso y transformarse en un concepto político partidista.

4. De los progresos al progreso

El estado actual de la cuestión ha mostrado que expresiones como avance [Fortgang], continuación [Fortdauer], remoción [Fortrücken] o progresar [Fortschreiten] eran usuales mucho antes que progreso [Fortschritt] y que, en el contexto de la perfectio y de su temporalización, contenían el significado histórico de una mejora continua. Se puede interpretar este aspecto como secularización. Progreso, como concepto específicamente histórico, se perfila, sobre todo por influencia de Kant, solo lentamente en las dos últimas décadas del siglo XVIII. El camino hasta ahí hay que rastrearlo ahora desde la perspectiva histórica de los términos.

Los términos latinos progressus y progressio pasaron al alemán en el siglo XV como fore gang, vortgang y entspringung. Como términos alemanes especializados para series matemáticas de números surgen pronto Progress y, sobre todo, Progression, registrado solo en Zedler, con extensión de su significado a la terminología musical175. El significado de progrès, procedente del francés, como mejora exitosa se extiende, por ejemplo, cuando Chemnitz (1653) habló de la felicidad y progresse suecos, o cuando Leibniz (1670) anunció un feliz progress en la política del reino176. En el siglo XVIII se utilizó preferentemente el plural progressen, de acuerdo con el uso de les progrès en Francia: este término extranjero germanizado es sucesivamente completado o sustituido con diferentes términos o palabras nuevas.

El primer ejemplo alemán del término, aunque sin efectos posteriores, procede de Fleming (1642): Des Himmels runter Lauff / der Fortschreit der Planeten177. El significado inicial, relativo solo al movimiento en el tiempo y en el espacio, aún se puede entrever aquí, pero esto ya es diferente en la primera

traducción constatada en el Dictionnaire de Ginebra (1660): Faire des grands progrès = grossen fortgang haben, por ejemplo, Fortgang in lernen (avance en el aprendizaje)[178]. El significado se amplió al sentido de un aumento, de un crecimiento, que desde entonces mantiene el término Fortgang, como también Progress[179]. Pero todavía en 1695 anota Stieler simplemente: Progress, Fortgang: von Progrediren / fortschreiten / weiter kommen[180]. En 1728 Sperander define el habitual plural: Progressen indica el feliz avance (Fortgang) de las armas en la guerra, también en otras actividades, con lo que encontró una definición de uso lingüístico cotidiano que Hübner pudo retomar casi literalmente en 1826[181].

Los diccionarios de extranjerismos apuntan mientras tanto otros sinónimos nuevos, que serán aceptados: además del predominante Fortgang, en Rädlein (1711), progrès significa también aumento [Zunehmen] y crecimiento [Wachstum]; en Pomey (1715) también aumento [Zunehmung]; en Frisch (1746) remoción [Fortrücken], prosecución [Fortwähren], crecimiento [Wachstum] y aumento [Zunahme]; en Choffin (1770) también incremento [Zuwachs]. El campo semántico, pues, se extendió a la zona del sentido de ascenso [Steigerung], sin que se registraran Fortschritt (progreso) o Fortschreiten (progresar). Cuando aparece Fortschreiten, como en Rädlein (1711) o en Schwan (1782) no es como traducción de progrès; como tal solo aparece por primera vez en 1801, en la traducción del diccionario francés de la academia de Catel: Fortschritt se diferencia de progression = Fortschreitung[182]. De acuerdo con estos ejemplos, la expresión alemana se configuró, pues, relativamente tarde independientemente del francés progrès.

Así lo confirman los diccionarios alemanes. Adelung[183] aún no conoce en 1775 el término Fortschritt, a pesar de que ya se utilizaba como alternativa a Fortgang, por ejemplo en Kant en

1766, que habla del progreso de la investigación [Fortschritt der Untersuchung], o Wieland en 1770, que apostrofa que en China no es posible el progreso de las ciencias [Fortschritt der Wissenschaften][184].

En 1795 Kinderling registra por primera vez Fortschritt, ein neueres Wort für Zunahme, Wachstum [un término reciente para designar aumento, crecimiento]. El entendimiento auténtico es un progreso [Vorschritt], que también gusta a los recientes escritores, pero que es ya un término antiguo. El entendimiento inauténtico es incremento de las perspectivas, de la experiencia, del valor, de la destreza en lo bueno o también en lo malo. Hay que conectar esto con los términos temporales machen o tun (hacer)[185]. Al año siguiente, Adelung incorpora el nuevo término, que en los escritos más nobles es usual en todos los significados del término Fortgang, de los cuales indica tres: continuación [Fortdauer] en sentido positivo o negativo, hacerse efectivo en la realidad [Gelangung zur Wirklichkeit] y, finalmente, ampliación [Erweiterung], crecimiento [Wachstum], éxito feliz [glücklicher Erfolg]. Mientras que Fortschritt, en los dos primeros significados —Fortdauer y Verwirklichung— se utiliza solo raras veces, el tercer grupo es el más usado, el progresivo aumento en una destreza, en una condición. Campe incorpora esta escala en 1808[186].

En contraposición con el significado solo estático o solo teleológico, más conectado con Fortgang, para Fortschritt aparece un ascenso abierto al futuro. Con todas las reservas respecto de los registros lexicográficos, esto se corresponde con la tendencia que se delinea con la formación del término Fortschritt.

La expresión de movimiento Fortgang, de uso preponderante en todo el siglo XVIII, siguió unida estrechamente a un curso natural y, por tanto, a un camino

cíclico. Esto es válido también para las lenguas occidentales. Así, Bodino habló de las rerum causas, initia, progressus e inclinationes [causas de las cosas, comienzos, progresos y tendencias]187, una fórmula que describe las representaciones históricas con diversas variantes, por ejemplo cuando La Popelinière habla de l'origine, progrez et changement188 o cuando aparecen títulos como en Ferguson: The History of the Progress and Termination of the Roman Republic [Historia del progreso y del final de la República romana], traducido al alemán como Geschichte des Fortgangs und Untergangs der Römischen Republik189.

Que avance [Fortgang] indique un desarrollo procesual hacia lo mejor no era de por sí evidente. Así, Gottsched, en 1766, tradujo con el verbo fortschreiten precisamente continuer y, en cambio, le progrès des choses con Fortgang guter Sachen, porque la mejora cualitativa tenía que circunscribirse primero190. También la conexión habitual de Wachstum und Fortgang (crecimiento y avance) para traducir, por ejemplo, el concepto inglés improvement (por Fortschritt)191, pone de manifiesto el significado espacio-temporal más bien neutro del avance [Fortgang].

Ciertamente, Fortgang se convierte también en un auténtico concepto precursor de progreso [Fortschritt]. El curso temporal garantiza que todo irá siempre a mejor con el tiempo. En Iselin Fortgang es la categoría habitual para un gradual desarrollo ascensional de la humanidad, que resultaría mejor descrito con perfeccionamiento [Vervollkommnung]192. De manera unívoca se indica la rápida irrupción de la expresión Fortschritt —sobre todo en plural— cuando se compara las dos traducciones de la obra de John Millar Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society [Observaciones concernientes a la distinción de estamentos en la sociedad]. En 1772, para los centrales

conceptos positivos de movimiento improvement, advancement, progress y sus descripciones se utiliza todavía una escala semejante de términos alemanes: Verbesserung (mejora), Wachstum (crecimiento), Fortgang (avance), Ausbildung (formación), Anwachs (incremento). En 1798 cambió profundamente el uso del término: Fortgang retrocedió, mientras Vervollkommnung se introdujo, pero como vocablo clave, simplificando el texto, se impuso el término Fortschritte. Emerge de manera constante, incluso sin equivalente inglés, en el título: Aufklärungen über den Ursprung und Fortschritte des Unterschieds der Stände und des Ranges193. A las explicaciones del autor corresponden en la realidad histórica los Fortschritte. El traductor era kantiano.

El progreso adquiere el perfil de un concepto histórico inconfundible. Esto se basa sobre todo en la precisión lingüística que caracterizó la palabra acuñada recientemente. El término estaba desprovisto de esa claridad que incluye a la vez movimiento y meta, como sucede con el inglés improvement o el antiguo alemán Verbesserung (mejoramiento). Pero, en la medida en que progreso [Fortschritt] cedió de manera creciente al antiguo Fortgang el significado de simple movimiento, reunía en sí la irreversible capacidad de ascenso hacia lo mejor con la posibilidad de determinar variablemente la meta.

A eso se añade la ventaja del uso del singular, que Fortschritt comparte con su predecesor Fortgang. Mientras que el plural predominante en francés —les progrès— se refería siempre a los objetos o a los actos particulares acumulados del avance, la expresión alemana como singular tenía de antemano una pretensión mayor de universalidad194. Se adecuaba mejor a un concepto más conciso.

Ciertamente, el término progreso se convierte en un concepto histórico que reúne experiencias de época solo cuando

como singular colectivo consigue aunar en sí la suma de todos los progresos particulares. Primero comparte esta tendencia aún con Fortschreiten y Fortschreitung, que acentúan más que él la duración y universalidad del movimiento hacia delante. Kant distingue en su uso pragmático del término, ocasionalmente dirigido al público, pero no de manera consecuente el Fortschritt (particular) hacia lo mejor del Fortschreiten (duradero) hacia el mejor mundo, o sea, hacia la perfección[195]. De manera parecida, Schiller da preferencia a esta expresión cuando, por ejemplo, afirma que el Estado no es una meta en sí, sino que ha de servir a la meta de la humanidad, y esta meta de la humanidad no es otra que la formación [Ausbildung] de todas las fuerzas del hombre, un avanzar [Fortschreitung][196]. En las reflexiones de filosofía de la historia del Clasicismo, del Idealismo y del Romanticismo se utilizan las expresiones unas junto a otras para articular sus diferencias.

Se puede describir formalmente cómo se convirtió Fortschritt en singular colectivo y en concepto histórico dominante. Se forma en tres fases, que se superponen: ante todo, se universaliza el sujeto del progreso, que ya no se refiere a ámbitos delimitados como la ciencia, la técnica, el arte, etc., que eran hasta entonces el sustrato concreto del avance. El sujeto del progreso se extiende a un agente de máxima universalidad o de una pretensión de universalidad obligatoria, que ya nadie puede rehuir: progreso de la humanidad —pues no sería humano—, de la felicidad —pues no se participaría de esta—, progreso de la moral, del espíritu, de la cultura, de la sociedad, más aún y más formalmente: progreso de la época[197] y, mucho más tarde, progreso de la historia.

Así se pasa de las historias de los progresos (particulares) al progreso de la historia. En el curso de la universalización sujeto

y objeto cambian sus papeles. Esta es la segunda fase. El genitivo subjetivo se convierte en genitivo objetivo: el progreso asume la parte directiva, se convierte en agente histórico. La modalidad temporal se intercala en la función del que lleva adelante la acción.

En una tercera etapa, el progreso se independiza como progreso sin más, convirtiéndose en sujeto de sí mismo. Este uso exclusivo del término es corriente solo en el siglo XIX, cuando la expresión se convirtió en lema político. Solo como lema resulta el progreso inconfundible, ciertamente también por su redundancia desde la perspectiva de filosofía de la historia, que era la que había posibilitado el concepto.

La indicación lingüística afecta al mismo tiempo al contenido: la creación de la palabra da cuenta de un profundo cambio de la experiencia y de la conciencia, y lo estimula. El tradicional espacio de experiencia y el horizonte de esperanza que hasta entonces comportaba se separan. Es verdad que desde el Renacimiento se habían ido diferenciando progresivamente la experiencia y la esperanza; pero solo en el progreso se conceptualiza esta diferencia. El progreso y sus expresiones próximas articulan el carácter diverso del pasado —como malo— frente al carácter nuevo del futuro —como mejor—. Sin perjuicio del carácter cualitativo, en este axioma está incluida la experiencia de que la historia ya no se repite, sino que es única e irrepetible. En el progreso alcanza por primera vez su concepto la historia como inconfundiblemente nueva, como nueva época [neuzeitlich = moderna].

Una prueba clara de la irrupción de la esperanza moderna, que se ve impelida a desligarse de la experiencia anterior, son las argumentaciones para que esto sea así. No era fácil contestar la objeción de Lichtenberg: Con el progreso [Fortschreiten] de la humanidad hacia una mayor perfección

resulta triste ver la analogía de todo lo que vive198. Kant aceptó que a través de la experiencia no es posible analizar inmediatamente la tarea del progreso [Fortschreiten]. Pero, precisamente en el escepticismo habitual o en la doctrina de la decadencia, en el alboroto de la imparablemente creciente descomposición* veía él —como también Condorcet o Weishaupt— solo otra prueba de que los juicios morales habían aumentado, es decir, que habían escalado más grados de la eticidad. Y la prueba en contra de un progreso trataba de atribuirlos a los representantes del viejo mundo: Pues el hecho de que lo que hasta ahora no se ha alcanzado y, por eso, tampoco se alcanzará nunca no justifica abandonar una intención pragmática o técnica (como, por ejemplo, la de los viajes en globos aerostáticos); y mucho menos aún una intención moral, que [...] será deber199.

Que las historias hayan permanecido siempre iguales hasta ahora no es, desde entonces, ninguna objeción contra la esperanza de que la historia venidera será completamente diferente y, por supuesto, mejor. El descubrimiento de la historia como única y siempre nueva (moderna) se cumple adelantándose en el medium de la conciencia de progreso, que trata de convertir la crisis del viejo mundo en un futuro abierto y dominable.

Ciertamente, si con esta esperanza no se responde satisfactoriamente a la experiencia moderna de la crisis, eso no contradice el diagnóstico de que la historia, en el progreso, ha conseguido su concepto por primera vez como abierta y genuinamente humana. Esto lo ponen de manifiesto los pasajes en que el progreso como singular colectivo indica el cambio epocal de experiencia. Así, Montesquieu escribió: Le progrès peut être si grand qu'il change, pour ainsi dire, tout le génie de la nature humaine. C'est ce qui fait que l'homme est si difficile

à definir [El progreso puede ser tan grande que haga cambiar, por así decir, el entero genio de la naturaleza humana. Es esto lo que hace que el hombre sea tan difícil de definir]200.

El progreso, en la medida en que puede transformar toda la naturaleza espiritual del hombre, descubre señales históricas que antes no se podían reflejar así. Es difícil definir al hombre en cuanto ser abierto y no fijado. Por eso, Herder, en 1774, trató de sintonizar avance [Fortgang] y desarrollo [Entwicklung] con las fuerzas, difícilmente ponderables, de la historia, cuando se contrapuso a los modelos unidireccionales de Lessing y de Kant sin ponerlos en cuestión completamente. En 1772 aún decía rapsódicamente: [...] en cierto modo jamás el hombre completo: siempre en desarrollo, en avance, en perfeccionamiento. Y más tarde distingue: El hombre debería percibir el apenas perceptible paso del tiempo, su progreso que nunca retrocede, su curso transformador y circular en grandes transformaciones, para madurar de acuerdo con este, es decir, para vivir de manera conforme u obsequiosa con él201.

Aquí se ve clara la función del progreso que pone en marcha el descubrimiento de las condiciones y pistas, las tensiones y ritmos del movimiento histórico. Esto vale también para Schiller, cuando confronta al hombre natural y su perfección finita con el hombre que se cultiva y persigue constantemente su inalcanzable meta. Uno consigue su valor a través de la consecución absoluta de una magnitud finita; el otro lo alcanza mediante la aproximación a una infinita. Pero, puesto que esta última tiene grados y un progreso, el valor relativo del hombre, que está incluido en la cultura, nunca se puede determinar totalmente202.

El progreso como categoría histórica de conocimiento se refirió, pues, no solo al curso general de la historia (como es habitual en el uso vulgar), sino que describía igualmente la

estructura temporal del hombre como un ser históricamente dispuesto a superarse. En este sentido, progreso —junto con la perfectibilidad— era también una categoría metahistórica. Ciertamente, esta variante iba a desvanecerse en el curso del historicista siglo XIX, después de que Hegel volviera a juntar ambos significados —el de la categoría de transcurso y el de señal metahistórica de estructura— en un concepto común.

5. Experiencias de progreso y sus elaboraciones teóricas

Si el progreso solo se ha convertido en un concepto histórico a través de la temporalización del ideal de perfección, esto afectó, de acuerdo con lo expuesto hasta aquí, a la transformación del horizonte de esperanza. Hasta ahora las representaciones trascendentales de la meta eran incluidas en el cumplimiento de la historia. En palabras de Friedrich Schlegel, que registró este cambio: El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto elástico de la formación progresiva y el inicio de la historia moderna203. El horizonte de esperanza puesto en marcha dinamizó la historia. La «edad moderna» de la historia y su progreso se podían utilizar con el mismo sentido. Pero no era solo el futuro transformado, su apertura a lo mejor, lo que alcanzó su concepto en el progreso. La expresión indicaba igualmente un espacio de experiencia nuevo y transformado. Experiencias de la realidad primero únicas y, luego, superables marcaron también el concepto. Vamos a esbozar aquí sus motivos prácticos y su elaboración teórica.

El singular colectivo progreso, aparecido en torno a 1800, contenía diversas formas históricamente archivadas del progresar. Estos progresos se referían de facto a las artes y a las ciencias, así como a su aplicabilidad técnica; en cuanto a clases específicas, a los círculos burgueses dentro de la sociedad estamental que se estaba desmembrando; y se refería también al desarrollo político y económico de todos los países y continentes. Antes de que las experiencias a partir de ámbitos heterogéneos convergieran en un concepto común, emergen señales características en el uso lingüístico de progrès o de progreso, que aparecen raras veces al mismo tiempo, pero que hay que presentar juntas porque contribuyeron a la acuñación

del concepto, aunque en cada momento se podía recurrir a cada una en particular.

Las señales características de la experiencia del progreso que se iba formando como experiencia de la historia sin más se pueden incluir en un denominador común, como observó Schlegel en su crítica a Condorcet: El auténtico problema de la historia es la desigualdad de los progresos en los diferentes elementos de la formación humana global, especialmente la gran divergencia en el grado de la formación intelectual y moral. Así, Schlegel reivindicó la simultaneidad de lo no simultáneo, cuya tensión permitía experimentar progreso. Ahí se insertarían los grandes y pequeños retrocesos e interrupciones, especialmente el gran retroceso total de toda la formación [cultura — Bildung] de los griegos y romanos, que Condorcet había señalado en su construcción lineal204. Con esto Schlegel puso sobre el tapete desiguales ritmos de la historia, de manera que el progreso se puede leer en movimientos que frenan o que van contra corriente. En ambos casos articuló Schlegel la modalidad temporal de un hiato, que a partir de diferentes series y de sus diversas velocidades saca a la luz en el curso de la historia algo así como el progreso, sin haber tenido que utilizar el término. Luego, en torno a 1800, progreso, como categoría de relación, concentra en un concepto común las experiencias modernas de hiato.

La contemporaneidad de lo no contemporáneo construye la experiencia de cada presente de una generación que, en determinados ámbitos o dentro de la estratificación, se comprende a sí misma como avanzando o retrocediendo. De esta manera, esta contemporaneidad de lo no contemporáneo se distingue de la ordenación figurativa o tipológica, que en el Medioevo cristiano sincroniza teológicamente acontecimientos pasados o presentes. Para medir la distancia respecto de

doctrinas cristianas pasadas ya no se trata de la experiencia de una economía divina, que completa sucesivamente lo que está ordenado supratemporalmente, sino que el progreso se cumple en las cesuras temporales de experiencias de hiato que se reproducen continuamente. Este nuevo diagnóstico intramundano de que diversas series temporales se miden y se interpretan progresivamente en el espacio de experiencia que se amplía, no impide que, a principios de la Edad Moderna, el progresar siga entendiéndose aún como disposición providencial.

En los siglos XVI y XVII se articuló la conciencia del relativo avance [Voraussein] en el progreso parcial de las scientiae et artes. En los últimos cien años, escribió Ramus205, se ha avanzado más que en los catorce siglos anteriores. En el siglo XVIII se incluirán en esta perspectiva del progresar todos los ámbitos de la vida humana: avanzar y retroceder se convertirá en modelo básico temporal de toda historia.

a) Ciencia y técnica. En la época del Renacimiento resultó inmenso el progreso de las ciencias —progressus scientiarum (Bacon)—, que se pudo llevar a cabo empíricamente mediante descubrimientos e inventos. Pólvora, imprenta, relojes mecánicos, brújula, telescopio y microscopio, el giro astronómico copernicano y la navegación por todo el globo: todo esto garantizó y a menudo se adujo para probar el avance respecto de la Antigüedad. Cuando Bacon se puso a racionalizar metódicamente el arte de inventar, constató el amplio foso que había entre su posición y la predominante tradición escolástico-aristotélica. Así articuló un hiato que ordenaba de manera nueva el pasado y el futuro. Los errores del pasado eran las esperanzas del futuro: quod enim fuerint errorum impedimenta in praeterito, tot sunt spei argumenta in

futurum [los obstáculos causados por los errores del pasado se convierten en argumentos de esperanza para el futuro].

La historia de las ciencias anterior era una única historia de obstáculos acumulados en y a través del tiempo contra el progressus scientiarum. En este sentido, los antiguos no tenían tras de sí ningún milenio que, en el sentido de la historia natural y de las nociones históricas, mereciera el nombre de historia: neque enim mille annorum historiam, quae digna erat nomine historiae, habebant [ni siquiera tenían mil años de historia, que fuesen dignos del nombre de historia]206. E incluso los dos mil quinientos años de historia transcurridos hasta entonces conocieron simplemente tres revolutiones —en los griegos, en los romanos y en los europeos occidentales—, cuyo restringido espacio temporal apenas había favorecido un profectus de las ciencias (1, 78). Así pues, el progreso consistió hasta entonces en tres empujones temporalmente limitados. Solo cabe registrar un ascenso continuado en las artes mecánicas, que se fundamentan en la naturaleza y en la experiencia, pues quien hace caso a la naturaleza puede crecer como ella y con ella, mientras que las opiniones simplemente cambian sin aumentar conocimientos (1, 74). Pero solo se abre la esperanza en un crecimiento de las ciencias —tum vero de scientiarum ulteriore progressu spes bene fundabitur [entonces estará bien fundamentada la esperanza en un progreso ulterior de las ciencias]— cuando se atiende no solo al provecho para mañana, sino que se aspira a conocer las causas para siempre (1, 99). Esto solo es posible cuando se destruyen los prejuicios, cuando se observa la vida cotidiana sencilla, no meramente las excepciones (1, 119), cuando colaboran las ciencias particulares y la filosofía de la naturaleza (1, 80, 107) y cuando hay colaboración mediante la división del trabajo (1, 113): entonces

es cuando se asciende con las invenciones en cada arte inventiva y se favorece a todos los hombres (1, 130).

Así desarrolló Bacon su perspectiva de progreso a partir de dos situaciones no simultáneas en su presente. Los inventos del propio tiempo sitúan a la sombra toda la historia hasta entonces, a pesar de que la comprensión de la ciencia sigue fundada todavía en Aristóteles (1, 56): este es el primer hiato respecto del pasado. Al mismo tiempo, Bacon investiga la diferencia entre los inventos, más bien casuales, hasta entonces ostensibles y el progreso de las ciencias, ya fundamentado por él pero que aún hay que poner en marcha. Este es el otro hiato respecto del futuro. Se trata de disminuir el azar mediante la planificación, de mostrar y de conducir el posible progreso de las ciencias hacia un progreso de las invenciones. De esta manera, Bacon perfiló el modelo de argumentación que posteriormente iba a referirse no solo a las ciencias, sino a la misma historia.

Las ciencias fueron el sector de vanguardia en el que se pudieron registrar sucesivamente progreso [Progress] y progresión [Progression], y que creó un contexto que permitió la inauguración constante de algo nuevo por encima de individuos y de generaciones207. En la experiencia reflejada de manera transpersonal residía la medida de comparación para un progreso que, en última instancia, tenían que promover las academias y sociedades ilustradas como garantes de constantes descubrimientos nuevos. Así, Joseph Glanvill festejó el Great Body of Practical Philosophers agrupado en la Royal Society. En 1668 indicó que, en realidad, estaba de sobra una comparación con los antiguos, pues a través de los métodos experimentales se habían abierto y asentado caminos completamente nuevos en todas las ciencias de la naturaleza208. También la separación entre investigación y

explotación fue disminuyendo con el tiempo. El paso de las ciencias a su utilización se fue haciendo en espacios cada vez más cortos a partir del siglo XVI. El progreso científico se transformó en el de la industria y de la técnica. En 1780 la Deutsche Encyclopädie podía afirmar lapidariamente: La industria y la laboriosidad son capaces de un incremento y diversificación que avanzarán hasta el infinito209.

b) Arte y filosofía. El progreso de la ciencia inspiró accidentalmente también la teoría artística, en el sentido de constatar en las bellas artes un avance semejante más allá del modelo de los antiguos. Fontenelle o Perrault, como modernistas en la Querelle des anciens et des modernes, trataron de aplicar el principio experimentado en el progrès des sciences a la retórica y a la poesía, a la escultura, la pintura, la arquitectura y la música. Como ha mostrado H. R. Jauss210, la querella acabó en tablas, pues en el siglo XVIII ambas partes coincidieron en el juicio sobre la relatividad de lo bello artístico. A partir de ahí, el debate sobre el progreso de las artes condujo a una primera historización, en la medida en que toda producción artística y su crítica fueron consideradas como únicas e irrepetibles en su relatividad histórica.

Un presupuesto empírico de la Querelle residía en la división de la antigua unidad de las scientiae et artes, que permitió que ambos ámbitos se pudieran comparar por primera vez211. Era la contemporaneidad de lo no contemporáneo lo que tuvo que articular Perrault cuando discutió los diferentes y largos caminos de las artes y de las ciencias hacia la perfección: les differens degrez de perfection où ils sont parvenus dans les differens âges du monde [los diferentes grados de perfección a los que han llegado en las diferentes edades del mundo]. Al final admitió que poesía y elocuencia habían alcanzado en la

Antigüedad el culmen de su arte, mientras que la física, la astronomía, la navegación, la geografía y otras ciencias habían necesitado evidentemente un período mucho mayor212.

La gran Encyclopédie, que por razones tácticas o porque la expresión aún no era un concepto central, dedicó al progrès solo un artículo insignificante, tomó como base de su teoría de la historia la cuestión del hiato de la Querelle. A diferencia de la sistematización de las ciencias y artes, su historia tiene fases completamente diferentes de su progresar. Les progrès de l'esprit habrían empezado en el Renacimiento con la erudición, dedicada a la memoria. En las artes florecieron primero la escultura y la pintura, porque los modelos podían interesar espontáneamente a los sentidos, mientras las belles lettres, la poesía y la música —más fuertemente ligadas a la imaginación —, tuvieron que recorrer un período mayor. Finalmente, ahora, en el siglo XVIII, la filosofía recupera su retraso: La Philosophie, qui forme le goût dominant de notre siècle, semble par le progrès, qu'elle fait parmi nous, vouloir réparer le temps qu'elle a perdu [La filosofía, que forma el gusto dominante de nuestro siglo, parece por el progreso que ha hecho entre nosotros que quisiera recuperar el tiempo que perdió]213. Por eso, los enciclopedistas pudieron hablar también de que los grandes filósofos de los siglos pasados se habían adelantado mucho a su tiempo. Como precursores se convierten en contemporáneos de la Ilustración.

Así, D'Alembert y Diderot hicieron con conceptos sensualistas un cuadro antropológico que tenía que mostrar las diferentes condiciones de todos los progresos hasta ese momento. Cada arte y cada ciencia tiene sus propios períodos. Desde las zonas de capacidades sensitivas o espirituales surgieron diversos impulsos rápidamente elaborados, que explican las desiguales fases de desarrollo de las ciencias y de

las artes en su contemporaneidad cronológica. Con la prueba de estas particulares estructuras hiáticas de experiencia, los enciclopedistas trataban de consolidar el progreso a nivel de teoría de la historia, pero sin utilizar el singular colectivo.

Ciertamente, Diderot y D'Alembert, que veían su edición amenazada por la presión de una catástrofe, vacilaron en extender el principio de experiencia del progreso también a la moral y a la política. Al respecto, aunque también en parte por el desafío de Rousseau, se mostraban escépticos: Les lettres contribuent certainement à rendre la Société plus aimable; il serait difficile de prouver que les hommes en sont meilleurs, et la vertu plus commune [Las letras contribuyen ciertamente a hacer la sociedad más amable: sería difícil probar que los hombres fueron por ello mejores y la virtud más común]214.

c) Moral y sociedad. La cuestión sobre si con o mediante el progreso [Progress] científico también mejoraban la moral, las costumbres y, finalmente, toda la sociedad y, con ello, la política, apareció en cuanto hizo acto de presencia el progreso [Fortschritt] científico. La respuesta a esta cuestión afectó, más que cualquier otra, de manera directa a la Iglesia y al Estado, pues la consecuencia exigía un tratamiento científico también de la sociedad y de la política, con lo que tenían que desplazarse las competencias y cambiar el reparto de las posiciones de decisión. A causa de la censura preventiva hasta bien entrado el siglo XVIII, tenían que separarse la certeza del progreso en el ámbito político-social y las expresiones al respecto.

Bodino desautorizó abiertamente la doctrina del paraíso, o sea, de la edad de oro, de la que la humanidad se alejaba cada vez más. Más bien, los hombres, en una naturaleza de curso circular, recorrían el camino inverso: lentamente se iban

alejando de la barbarie y del estado inculto: quousque paulatim ab illa feritate ac barbarie sunt ad hanc, quam videmus, forum humanitatem ac legitimam societatem revocati215.

Bacon, más reservado y exigente, ve la utilidad de los inventos solo en el ámbito extrapolítico —etenim inventorum beneficia ad universum genus humanum pertinere possunt [de hecho, los beneficios de los inventos pueden afectar a todo el género humano]—, mientras que las innovaciones de la constitución civil están, como estas, limitadas espacial y temporalmente, además de acompañadas de violencia y agitaciones que hay que evitar. Descartes compartía con reservas, y Bayle abiertamente, este punto de vista según el cual el postulado del progresar ha de quedar fuera de lo político216.

Hobbes formuló claramente el hiato entre el progreso de las ciencias de la naturaleza y el retraso, deducido de este, de la moral. En De cive organizó las ciencias y, a partir de la ventaja que había conseguido la geometría hasta entonces, dedujo que la doctrina moral ha de recuperar el tiempo perdido217. Esta también ha de regirse según la regularidad y el cálculo de los principios geométricos. Desde entonces ha quedado como constante tema de discusión del progreso esa exigencia, surgida de la simetría entre el desarrollo científico y el dominio moral no adecuado a este. Así, Glanvill, a partir del progreso de la ciencia experimental, deduce el retroceso de todos los prejuicios seculares o cristianos: so it will in its progress dispose men's spirits to more calmness and modesty, charity and prudence [así, en su progreso, dispondrá los espíritus de los hombres a mayores calma y modestia, caridad y prudencia]218; Locke creía poder establecer también las reglas de la moral con certeza matemática219; otro intento fue conseguir un lenguaje universal para que las reglas de la comunicación fueran

transparentes para todas las partes: el abbé de Saint Pierre reclamaba que no se dejaran los descubrimientos en manos de los geómetras220: no hubo ningún ámbito de la vida social, económica o política, a la que no aplicara sus propuestas de mejora, especialmente al projet pour faire à la Science du Gouvernement un beaucoup plus grand progrez en peu de temps qu'elle n'a fait jusqu'ici [proyecto por hacer que la ciencia del gobierno progrese mucho más en poco tiempo que lo que había hecho hasta este momento]221; finalmente, Condorcet creía que, a partir de Locke, la moral, la política y la economía pública recorrerían un camino tan seguro como las ciencias de la naturaleza, de manera que en el futuro l'art social, la planificación de la sociedad222, sería matematizable (un programa que Comte trató de llevar a cabo con su physique sociale). Incluso hoy algunos sociólogos, bajo el concepto de cultural lag, investigan fases de atraso con la intención programática de superarlas.

De manera crítica y provocativa se puede subrayar en el mismo campo también el retraso: De causas conocidas resultó el efecto igualmente conocido de que el arte supremo de todas las artes, el arte regio de asentar y mantener a los pueblos en una situación de prosperidad mediante la legislación y la administración pública, ha sido el que ha quedado más retrasado en relación con el progreso más rápido de la cultura en las artes y ciencias particulares, que dependen de la capacidad de invención, de la laboriosidad, del tenaz empeño y de la emulación que produce la competición (Wieland)223. El tipo de argumentación no ha variado cuando, un siglo más tarde, DuMont escribe: Los progresos de la civilización crecen más o menos en progresión geométrica, mientras que el progreso interior avanza rezagado aritméticamente224.

Cabe definir como una marca estructural de la concepción del progreso el hecho de que ese hiato entre el ascenso científico-técnico y su dominación moral-política sigue siendo rellenable de manera diferente. En 1784 escribió Kant: Nos hemos civilizado hasta el exceso, pero aún falta mucho para considerarnos ya moralizados. Diez años más tarde aseguraba que la disposición ética de la humanidad, que [...] siempre le va a la zaga, adelantará un día a la que se enreda a sí misma y a menudo tropieza en su precipitado curso225.

O bien la diferencia se considera recuperable (en cuyo caso la esperanza utópica dirige la experiencia) o la tensión es vista como irresoluble (en cuyo caso la experiencia anterior limita todas las esperanzas). Según Herder, Hegel fue el primero que trató de desemascarar este hiato como construcción abstracta de la fe en el progreso.

d) Progreso y humanidad. Solo cuando el concepto de progreso incluye también el ámbito socio-político como tendente a lo mejor, se puede definir progreso sensu stricto como categoría de filosofía de la historia, pues solo entonces pierde su sentido sectorialmente limitado y se convierte en concepto guía para poder interpretar la historia en conjunto.

Junto a Turgot se encuentran sobre todo los filósofos morales escoceses que, impregnados de empirismo, relacionan las diversas formas del progresar, del progress of reason, of knowledge, of mechanical arts, of civilisation, of society, de manera que para ellos el progreso se convierte, como ha mostrado H. Medick226, en el principio regulativo del conocimiento histórico y de la planificación futura.

La figura global de fondo para todas las atribuciones del progresar es la humanidad, como dice Dugald Stewart: the progress of mankind towards the perfection of the social order

[el progreso de la humanidad hacia la perfección del orden social]227. Para todo proyecto global de filosofía de la historia el leitmotiv es el hiato, que distingue de antemano a la especie humana como sujeto hipotético del progreso.

El descubrimiento de la humanidad como un todo empíricamente rescatable fue al mismo tiempo el descubrimiento del «salvaje». En cuanto el progreso de la navegación y, con esta, el comercio mundial promete —en palabras de Bodino228— la Respublica mundana, el genus humanum se separa a la manera de hiato. Para Bacon la especie se divide —y esta era la experiencia de todos sus contemporáneos navegantes— en pueblos de diversos grados de cultura que viven contemporáneamente. Si desde la Europa civilizada se contempla la América bárbara, se ve que el hombre es un dios para el hombre: non solum propter auxilium et beneficium, sed etiam per status comparationem [no solo por la ayuda y el beneficio, sino también por la comparación de la condición]229. De esta manera se computa la temática del hiato del progreso histórico que, desde entonces hasta el actual desafío de los países en vías de desarrollo y de la ayuda al desarrollo, ya no ha desaparecido. Pueblos, países y enteros continentes se comparan para conseguir, a partir del contraste, estímulo o confirmación del propio progreso. Hobbes veía en el deseo de los ingleses de superar el modelo de los holandeses un incentivo para la guerra civil230. Turgot, con la géographie politique, esbozó el equivalente espacial de una filosofía del progreso para documentar la contemporaneidad de lo no contemporáneo en el globo. La tríada de los europeos en progreso, de los chinos estancados y de los primitivos en retroceso es habitual en todo el siglo XVIII y XIX. Wieland, en 1788, veía en Europa la parte del mundo en que la cultura había ascendido hasta lo más alto y la que, a través de su

formación, siempre en progreso, consiguió el infinito poder superior sobre los demás pueblos de la tierra. Europa se ha convertido en el continente dominante para siempre. Kant se expresó de manera parecida, aunque más precavida231. Condorcet vio cumplido el progreso sobre todo por los anglosajones y franceses; también la doctrina de Hegel del espíritu de los pueblos que se relevan en la dirección de la historia universal tematiza esta estructura de hiato de una historia que se puede interpretar progresivamente.

La perspectiva temporal se localizará siempre geográficamente y, luego, se enriquecerá religiosamente, étnicamente, por razas, etc. El modelo de argumentación, que posibilita y delimita a la vez la experiencia, se repite desde el colonialismo a la coexistencia pasando por el imperialismo. En el siglo XIX se adjudica a la familia aria el dominio de la tierra, todas las demás están muy por debajo de ella. Por eso, el espíritu ario, como prosigue en 1857 Bluntschli, está llamado a cargar con el dominio del mundo y a educar para la civilización a la humanidad restante. La historia ha impuesto a la familia aria esta tarea y, con el deber de cumplirla, también le ha conferido ese derecho232.

De esta manera, la especie humana, en principio el hipotético sujeto del progreso, queda dividida gracias a la perspectiva de la experiencia del hiato, y una parte «retrasada» se convierte en receptora de las reivindicaciones de dominio. Sin poder prescindir de los desniveles geográficos de las fases de progreso, Marx, tres años antes que Bluntschli, amplía la línea hacia el futuro al adjudicar a los pueblos económicamente avanzados el control de la producción y de su reparto mundial: Solo cuando una gran revolución social domine los resultados de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, y los haya sometido al control común de

los pueblos que más hayan progresado, solo entonces el progreso humano ya no se parecerá a aquel ídolo pagano abominable que solo quería beber el néctar de los cráneos de las víctimas233.

También en pasajes aparentemente periféricos las determinaciones de relación del progreso suponen una conexión territorial. Así, en 1844 decía Diesterweg sobre la escuela moderna, que se dirige contra todo lo jerárquico, lo que mantiene bajo tutela en minoría de edad y semejantes, que fraterniza y simpatiza [...] con todo lo que se mueve, se desarrolla, se transforma, se forma, vive. Es el principio del progreso. Podríamos denominarlo el principio geográfico europeo o americano, y su contrario (el método dogmático) el principio asiático234.

Sin perjuicio de su arbitraria capacidad de ser rellenada, la tesis construida a partir de la experiencia del hiato sobre la contemporaneidad de lo no contemporáneo proporciona un título de legitimación para la dirección política. La especie humana, como sujeto y receptor del progreso, en la medida en que se da el hiato como condición de avance, retroceso y recuperación, es una humanidad dividida. Con esto, cuando el progreso de una parte de la humanidad es puesto en entredicho, el argumento adquiere a la vez una reivindicación ideológica, cuyo cumplimiento se aplaza al futuro, con lo que este progreso se puede reproducir hasta el infinito. Aquí también fue Hegel el primero en ver el carácter abstracto e ideológico de este concepto.

e) Progreso y clases sociales. No solo en relación con la especie humana, también en la sociedad constituida estatalmente el concepto de progreso afecta a las clases escalonadas de manera diferente en el tiempo, pudiéndose

experimentar e interpretar sus movimientos como más rápidos o más lentos. Por eso, los grupos que se caracterizan a sí mismos de acuerdo con el concepto de progreso, se pueden ordenar fácilmente de manera crítico-ideológica, sea porque aspiran a adecuarse a un esquema evolucionista, sea porque impulsan de manera combativa un movimiento revolucionario. El concepto de progreso se puede utilizar en las dos variantes, según su contexto.

Bossuet habló de la providencia de Dios, que impulsa a todas las unidades de vida familiares y regionales a unirse en grandes reinos: ese es le progrès naturel du gouvernement235; los modernistas se opusieron progresivamente contra la corte de Versalles, de cuya fama extraían sus argumentos. El progress de los filósofos moralistas escoceses compensaba mediante su histórica misión cultural el retraso y la necesidad de recuperación industrial frente a Inglaterra236. Saint Pierre postuló completar el programa de progreso de su «nuevo sistema de la política» con un transparente procedimiento educativo y electoral. La clase superior (classe supérieure) ha de completarse finalmente a partir de la clase que va detrás (gracias a las ganancias dans la classe inmédiatement inférieure)237. D'Argenson compara los diferentes movimientos, les progrès de la aristocracia y de la democracia dentro del Estado francés y ve en la incipiente alianza del rey con la democracia el deseable resultado antifeudal de la historia hasta ese momento: Progrès de la démocratie en France selon notre histoire238. Para Condorcet parecía cierto que, tras la introducción de la igualdad, cuando alguna vez se derribaran todas las barreras lingüísticas gracias a la educación ilustrada, la gente reclamaría a los ilustrados, sus iguales, para el gobierno, los hombres se decidirían espontáneamente a

confier aux plus éclairés le soin de les gouverner [confiar a los más esclarecidos el cuidado de gobernarlos]239.

En Alemania, Kant se preguntó en qué orden únicamente [...] cabe esperar el progreso a lo mejor; y respondió: No en el curso de las cosas de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo. El Estado, reformándose él mismo y evitando así la revolución, tiene que planificar de manera bien meditada el progreso240. Fichte, para quien todo el avance del género humano depende directamente del avance de las ciencias, transfirió la tarea directiva al estamento de eruditos: Su misión es la vigilancia suprema del avance real del género humano en general y la constante promoción de este avance. De acuerdo con esto, clasificó los diferentes estamentos en una escala temporal progresiva. El erudito ha de supervisar y promover los progresos de los demás estamentos y, por eso, tiene que ir siempre por delante para allanarles el camino [...] y guiarlos por el mismo241.

Weishaupt, con una perspectiva histórico-social, ve en la nueva clase media —entre tanto se ha formado toda nuestra clase media— la estimuladora del perfeccionamiento: coloca a los maestros y guías de todas las demás clases, promueve la industria, la economía y el comercio; sin embargo, puede llegar el momento en que las clases más bajas del pueblo mejoren a las superiores [...] Las clases que entretanto hayan avanzado desde la nada serán presionadas para ir más lejos por otras que van tras ellas; una clase presionará y hará avanzar a otra como una ola a otra; una necesitará a la otra para seguir avanzando242; de esta manera Weishaupt siguió desarrollando la progresiva diversificación de las clases desde el espacio de experiencia de las mismas en 1788 hacia el futuro. La pretendida posición dirigente será ocupada nuevamente cada

vez por otras, como luego por la «vanguardia del proletariado» (Lenin).

La experiencia del hiato de una sociedad que se estratificaba en clases deja libres, como en la escala global, las posiciones para una nueva élite, que se atribuye progresivamente las tareas educativas y directivas. Como el concepto de Ilustración, el concepto de progreso se convierte in actu en concepto de élite: presenta la pretensión de quienes se ponen por encima de los demás, saben por adelantado o se ven obligados a alcanzar y superar a los demás. Por eso, en los siguientes espacios de experiencia de la revolución técnico-industrial, la expresión siempre se prestó a ser movilizada con sus transformaciones sociales.

f) El sujeto hipotético del progreso y su aceleración. Todas las experiencias descritas hasta ahora de un hiato entre el progreso científicotécnico y otro moral-social o político-social están marcadas por el horizonte de esperanza. La observación escueta y la imagen de deseo utópico se impregnaron mutuamente. En este sentido, en rigor no se puede mantener la separación tratada heurísticamente de espacio de experiencia y horizonte de esperanza. No obstante, su diferencia es tematizada por la filosofía del progreso, que desarrolló teoremas históricos para conciliar las tensiones entre transcursos temporalmente diferentes entre sí y con la meta permanente del perfeccionamiento.

En primer lugar, era razonable que la humanidad empírica nunca pudiera ser el sujeto del progreso, de la misma manera que tampoco el progreso de una clase estuviera ligado a un determinado país o continente. Por eso se construyó como sujeto un sustrato elástico que tenía de su parte el progreso que en cada momento se daba. En la medida en que la providencia

tradicional o la naturaleza teleológica, que la sustituyó, ya no facilitaban que siempre se fuera hacia adelante, se introdujo un pueblo hipotético que, en cuanto punto móvil de ordenación, aseguraba un ascenso continuo. Condorcet, para presentar su prueba, necesariamente tenía que reunir y combinar hechos de las historias de muchos pueblos, pour en tirer l'histoire hypothétique d'un peuple unique, et former le tableau de ses progrès [para de ahí extraer la historia hipotética de un pueblo único y formar el cuadro de sus progresos]243. El pueblo elegido se convirtió en constructum racional. Más tarde, el espíritu universal [Weltgeist] de Hegel establecerá la conexión y conciliará progresivamente los espíritus del pueblo [Volksgeister] que se separan entre sí.

Teóricamente, las experiencias de progreso expuestas también se pueden interpretar como una equivocación de perspectiva; así, por ejemplo, cuando Pascal subraya la invariabilidad del hombre a lo largo de todos sus cambios: Tout ce qui se perfectionne par progrès perit aussi par progrès [Todo lo que se perfecciona por progreso también perece por progreso]244. Para salvar la continuidad del progreso se necesitaba una historia de base, a la que se pudiera añadir todo lo interpretable como progresivo. En cierto modo, el progreso vive de una historia duplicada. Sucesos e historias particulares pueden ser desordenados y confusos, pero desde la perspectiva del progreso incluso las catástrofes y las revoluciones se convierten en vehículo de una mejora. En general, se podría decir que reveses de mala fortuna en el presente son buenos en sus efectos, cum sint viae compendiariae ad majorem perfectionem [...] Atque hoc est —prosigue Leibniz refiriendo el motivo cristiano a lo terrenal— quod diceres retrocedi ut majore nisu saltum facias in anteriora (qu'on recède pour mieux sauter) [ya que existen vías compendiosas para alcanzar

una mayor perfección (...) Y lo que se podría llamar retroceder hacia fases anteriores, sirve en realidad para dar un salto con un mayor esfuerzo]245.

Con este modelo de argumentación se podía mantener siempre una orientación progresiva. Así construyó Turgot sus progresos, pero también Iselin, Wieland, los escoceses o Kant, en la medida en que precisamente los impulsos y desórdenes ciegos habrían abierto los caminos hacia la civilización como consecuencia del crecimiento de las necesidades. A partir de ahí se atribuyeron también a la oscura Edad Media funciones progresivas, todo argumentos que permitían reconocer la continuidad y la unicidad de la historia en el medium del progreso.

Solo en el conflicto de deseos y formas de representación contrapuestos se revela la razón, dijo Forster en 1790, a lo que añadió, en cierto modo en el camino que va de Kant a Hegel, que una concepción global del género humano impedirá el perfeccionamiento ético, pues así todos los impulsos de desarrollo agonales se atrofian246.

Si la orientación hacia lo mejor, hacia lo razonable, se construyera en la forma de una historia idealmente desdoblada, la consecuencia a partir de la inserción de experiencias temporales del hiato derivaría en una tesis ulterior: la de la aceleración.

El acortamiento del tiempo era ante todo una categoría escatológica (Mateo 24, 22), se refería a la aceleración de los sucesos ante el fin del mundo. Trasladada al futuro terrenal, histórico, la categoría podía entenderse como secularización; así, por ejemplo, cuando Lessing afirma de los visionarios fanáticos que a menudo hacen (pre)visiones adecuadas del futuro, solo que el visionario desea que este futuro se acelere; y desea que se acelere a través de él247. La deseable aceleración,

que Lessing inserta aún en la tradición milenarista, ciertamente se pudo poner en correlación con un nuevo núcleo de experiencia: la aplicación de descubrimientos científicos a la industria y a la técnica, pero también las crecientes curvas del aumento de la población —cosa que subrayó Comte— eran el testimonio del acortamiento de los ritmos temporales que transformaban la vida diaria.

Bacon había predicho que los descubrimientos se acelerarían: Itaque longe plura et meliora, atque per minora intervalla, a ratione et industria et directione hominum speranda sunt [Por lo tanto, de la razón, laboriosidad y gobierno de los hombres hay que esperar muchas más y mejores novedades, y en unos tiempos más cortos]248. Leibniz, en su Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps des grands progres [Discurso concerniente al método de la certeza y del arte de inventar para terminar con las disputas y para hacer en poco tiempo grandes progresos]249, pudo completar esta frase con más intuición, y Adam Smith, finalmente, especificó que el progress of society está contenido en el ahorro de tiempo que se produce con la creciente división del trabajo en la producción espiritual y material y con la invención de máquinas250. Desde entonces se ha impuesto este topos.

El principio de que el progreso se acelera no descansa, sin embargo, solo en la observación somera de la experiencia en el mundo del trabajo, sino que fue elevado a regla en la perspectiva de la filosofía de la historia. Ya Leibniz trató de extenderlo al acontecer político. Para Rousseau, la verdadera historia empieza con él: Ces premiers progrès mirent enfin l'homme à portée d'en faire de plus rapides [Estos primeros progresos pusieron finalmente al hombre en condiciones de

hacer otros progresos más rápidos]. Kant, finalmente, utiliza la sentencia para convencerse de la próxima organización de la paz mundial: porque los tiempos en que suceden progresos semejantes es de esperar que sean cada vez más cortos251, con lo que volvía a aceptar que eso era lo deseable. Ludwig Büchner, para quien el retroceso es solo local y temporal, mientras que el progreso es permanente y general, no consideró en 1884 sorprendente que hoy el progreso de un siglo se equipare al de milenios en la Antigüedad, pues en la actualidad se produce algo nuevo casi cada día252.

Así, el topos del progreso que se acelera oscila entre la experiencia y la esperanza utópica. En última instancia esto resulta intelectualmente necesario a partir del carácter finalista de una perfección universalmente uniforme, porque, si ha de ser compartida de la misma manera por todos los hombres (como pretendían Turgot, Condorcet, Comte o Kant), cette inégalité de progrès253, que hoy reina entre salvajes retrasados y europeos civilizados, ha de nivelarse para siempre. Pero esto solo sucede —y lo mismo vale para el hiato una y otra vez constatado entre ciencia y moral— si la necesidad de recuperación se apacigua de manera acelerada.

En torno a 1800, a estas dos proposiciones: a) que todos los movimientos hiáticos se unen en una historia irreversible del progreso y b) que este proceso se acelera, se añadió esta nueva posición: el sujeto hipotético del progreso tenía que transformarse en el sujeto real del progreso mediante una planificación. Ahora bien, esto presupone que la velocidad de los cursos históricos hasta entonces es dirigida y acelerada hasta que se pueda alcanzar una nivelación mundial en nombre de una humanidad que se transforma a sí misma. Así, convertir la hipotética historia de fondo del progreso en la historia real del futuro se convierte en la tarea del presente. Sucesos que

hasta ese momento eran sobrehumanos y apremiaban a los hombres, a través de estos mismos, a seguir el rumbo de la progresión, ahora han de ser planificables y, finalmente, realizables. En esta situación histórica del espíritu se impuso, en torno a 1800, la expresión progreso. Como concepto incluye experiencias de inicios de la modernidad y, a la vez, un espacio de esperanza, cuyo cumplimiento se convierte en un mandato de acción consciente. En este sentido progreso es tanto un concepto del acontecer general como un concepto de acción elitista.

Historia y acción, sin embargo, solo se podían relacionar en el sentido de progresión de la estimulación recíproca, porque progreso se había convertido, al mismo tiempo, en una categoría orientadora del conocimiento (véase supra, final del apartado 3). Ces observations, sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui, conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore [Estas observaciones, sobre lo que el hombre ha sido y sobre lo que hoy día es, conducirán luego a los medios de asegurar y acelerar los nuevos progresos que su naturaleza le permite aún esperar]254.

6. Hegel: progresar como proceso

Hegel pensó conjuntamente los significados (hasta entonces yuxtapuestos) del progreso como determinación de desarrollo, como categoría de acción, como signo estructural de la historia y como concepto cognoscitivo. En su «historia de la filosofía» y en su «filosofía de la historia» puso de manifiesto la cara interior y la cara exterior del mismo acontecer: el movimiento del espíritu que se hace a sí mismo y, a la vez, se exterioriza en figuras históricas concretas. Su vida es acción255. Así, Hegel incluyó íntegramente las metas (hasta entonces transhistóricas) en el cumplimiento de la historia. Tener en sí la meta significa hacerse [...] susceptible de historia256. Las estructuras, desencajadas por el hiato, vuelven a conjuntarse en una dialéctica de situaciones concretas, cuyo cumplimiento temporal contiene una función productora de realidad y de derecho. Progreso e historia convergen a partir de ahí en la categoría del proceso. Por eso criticó Hegel tres posiciones que, hasta ese momento, habían posibilitado el concepto de progreso, pero cuya temporalización aún no se había pensado de manera consecuente.

Ante todo, Hegel se dirige contra la doctrina cristiana de la perfectio, que solo conoce un cumplimiento en el más allá y por eso concibe toda la acción terrenal como preparación, degradándola a medio. En contra de esto, hay que reconocer que la conciencia del absoluto, que se produce a sí misma, se da en la historia, o sea, que rige y ha regido la historia universal realmente257.

Estrechamente ligada a esto está, en segundo lugar, la animada polémica de Hegel contra toda imagen de perfectibilidad. En la realidad, la perfectibilidad es algo casi tan indeterminado como la alterabilidad en general: no tiene ni

finalidad ni meta258. Mediante comparaciones puramente cuantitativas se deprava el hoy para adecuarse a un mañana que desaparece en lo infinito. Lo supremo parece ser el cambiar, sin poseer una medida para el cambio259.

A partir de esta posición se seguía, en tercer lugar, el rechazo de todo modelo de interpretación del hiato. Por cuanto se refiere al individuo, hay que decir que este es sin más un hijo de su tiempo; así también la filosofía está asida a su tiempo en el pensamiento. Resulta tan insensato pensar que haya alguna filosofía que vaya más allá de su mundo contemporáneo, como que un individuo salte por encima de su tiempo260. Quien aspira a otro futuro solo quiere otro presente261 y quien se sirve del deber contra la realidad, la malogra262.

A la vista de estas objeciones, no es extraño que Hegel utilice raras veces de manera comparativa el progreso como categoría. El contexto criticado llevó a un cauteloso uso del término: Hegel prefirió avance [Fortgang] o progresar [Fortschreiten] y, especialmente, desarrollo [Entwicklung] y, más, proceso [Prozess]. Estas expresiones eran más adecuadas para conceptualizar la tensión entre conservar y variar (en el programa de Comte, entre ordre y progrès)263, pues solo si el cambio y la duración quedan ligados entre sí se puede comprender algo como progreso. La intención de Hegel era fundamentar más concretamente que hasta entonces las formas de movimiento progresivo de la historia. Y bajo la perspectiva de esta fundamentación integró Hegel el progreso en un concepto de la historia entendido como proceso.

Esto es lo que muestra, por ejemplo, su crítica al tradicional desacuerdo entre moral y política. El hiato está basado en un formalismo erróneo. Se suele preguntar si los hombres han llegado a ser mejores en el progresar de la historia y, con esta,

de la formación de todo tipo, si ha aumentado su moralidad. Esta pregunta se equivoca en su consideración de la historia universal, que se mueve en un suelo superior al alcanzado por las convicciones privadas de los individuos. Se puede valorar mucho éticamente la oposición a acciones políticas, que hizo necesariamente el progreso de la idea del espíritu[264], pero los postulados morales, cuyo cumplimiento reside manifiestamente en la infinitud, hacen de la realidad algo meramente provisional, una situación intermedia. La moralidad vive de que al menos debe haber un progresar hacia la perfección, pero con esto solo se muestra que no existe en realidad. Hegel, en cambio, quería comprender el progreso en su cumplimiento, el progresar de la historia[265].

La fórmula, tan citada e influyente, dice lapidariamente: La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad — un progreso que hemos de conocer en su necesidad[266]. El camino que el espíritu recorre es, para Hegel, un paso gradual, en el que los hombres se cercioran con creciente conciencia de su libertad y, así, se organizan en el mundo. Y eso depende de que el espíritu, que se sabe a sí mismo, se haga real en un mundo efectivo[267]. La historia se diferencia de la naturaleza, que se repite eternamente, por este curso progresivo del espíritu general[268]. La historia universal es, pues, la exposición del espíritu en el tiempo, como se expone en el espacio la idea en tanto que naturaleza [...] En la naturaleza la especie no hace ningún progreso; en el espíritu, por el contrario, cada cambio es un progreso[269]. En este sentido, Hegel utiliza el progreso como categoría de transcurso, más exactamente como concepto de dirección cualitativa y, de esta manera, se diferencia de los usuales modos de utilizarlo, aunque no lo haga de manera específica.

Hegel también se sirvió de la metáfora del desarrollo natural, por ejemplo de la imagen de la semilla y del fruto o de la edad, en los que se cumple la formación de la conciencia. Los espíritus de los pueblos se entienden de manera tan natural que pueden apagarse270 o, si el espíritu universal avanza [fortgeht]271 a partir de ellos, que un pueblo ya solo avanza [fortsetzt] o se retrasa [fortschleppt]272, sin participar en el curso de la historia universal. Pero el espíritu universal como portador y ejecutor del progresar histórico escapa de la metáfora natural y, así, la comparación resulta imposible273. Por eso Hegel se sirve también de comparaciones religiosas en sentido contrario, por ejemplo cuando habla del rejuvenecimiento del espíritu, de su purificación274. De esta manera, Hegel apunta a la tensión permanente del espíritu, a su actuosidad275, utilizada históricamente: este espíritu es el principio de la modernidad, de un nuevo tiempo que constantemente se produce a sí mismo de nuevo.

Así, Hegel desplaza el progreso a otra zona de sentido. No solo es una categoría de proceso que caracteriza el curso gradual de la historia universal como diferente de la naturaleza, sino que es a la vez un signo estructural de la historia misma.

El espíritu, que se realiza a través de la conciencia y de la voluntad de los hombres, solo se desarrolla en la dura e infinita lucha contra sí mismo, [...] en el duro y enojado trabajo contra sí mismo276. En la lucha y en el trabajo produce el espíritu las resistencias gracias a cuyo sometimiento avanza. Mediante la solución de sus tareas se crea nuevas tareas, con lo que multiplica la estofa de su trabajo277. Este espíritu es una fuerza motriz y, a la vez, una manera de cumplimiento del progreso. Como fuerza motriz es, en última instancia, siempre el mismo, solo que se concreta de manera creciente en diferentes formas y, en ese sentido, se desarrolla. La modalidad

de cumplimiento, lo que lleva hacia delante es la dialéctica interna de las configuraciones278, una dialéctica que se produce a partir de la sucesión de formas finitas, en cada una de las cuales se expresa el infinito espíritu universal y que, por eso, tiene que volver a abandonar.

En la tensión entre afirmación y negación, que disuelve el remolino en el futuro que aún no es actual, se cumple la historia como progreso. Ahí siempre está presente la meta [...]: que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o que el mundo se adecue a sí mismo, pues ambas cosas son lo mismo279. Esta meta es un presente abocado al futuro.

Hegel integra, pues, el progreso en la historia real de modo tal que la meta —la autoconciencia de la libertad— pone en marcha y dirige todo movimiento. El concepto para esta historia, que se sabe caminando solo a través de su progresar hacia una libertad siempre aplicada, es el proceso [Prozess]. La naturaleza infinita del espíritu es el proceso de sí en sí misma, de no descansar, esencialmente de producir y de existir a través de su producción280. Este proceso de ayudar al espíritu a alcanzar su mismidad, su concepto, es la historia281. El destino procesual es a la vez la permanente señal estructural del espíritu que se produce a sí mismo y, con ello, implanta el derecho en la realidad: su ser es el proceso absoluto282.

En este sentido, Hegel ya no necesitaba especular sobre el futuro de la historia que progresa: una vez alcanzado el punto de vista históricamente en movimiento de la razón que se produce a sí misma, incluyó el principio de la historia que progresa y pudo renunciar a arriesgarse a hacer afirmaciones concretas sobre el contenido de la historia futura, por ejemplo, sobre América, en la que veía el mundo del futuro283. Aunque su totalidad nunca esté a mano como unidad, sino que solo existe [...] como plenitud en el curso del desarrollo284, el

espíritu permanece el mismo a través de todas las disensiones y mediaciones. Por eso puede hablar Hegel de que el progresar no es algo indeterminado hacia lo infinito, sino también un retorno a sí mismo. Por tanto, también hay ahí un movimiento circular: el espíritu se busca a sí mismo[285].

Aquí está presente, sin duda, la herencia de la teología de la revelación. La antinomia formal, que tanto esfuerzo costó para conseguir pensar juntos progreso y movimiento circular, sirve para unificar en un concepto común origen, camino y meta. La historia es, en cuanto historia que progresa, siempre única: en lo particular y en el conjunto. En ambos casos se trata de lo mismo —la libertad es para sí la finalidad que ella construye—, a partir de lo que resulta la orientación, a saber: adecuar a sí (apropiarse) el mundo en la creciente conciencia de la libertad. Este camino es, en terminología hegeliana, también un avance de la posibilidad a la realidad; lo que el espíritu es en sí, ha de llegar a serlo para sí[286].

De esta manera, Hegel temporalizó la pretensión que trataba de convertir el progreso, hasta entonces hipotético, en el modo práctico de la historia futura. Solo que Hegel desdobla esta envoltura, concebida ante todo como única, en la modalidad constante de un movimiento histórico que, dicho de manera simplificada, trata también de realizar la libertad que siempre está ahí a mano como posible: eleva la época de transición en torno a 1800 a modo de principio elástico de la historia en general. El progreso surge en la historia como proceso que el espíritu lleva a cabo consigo mismo. Por eso Hegel no admite ya para el progreso tampoco ninguna aceleración. En su proceso, la historia real es concebida como cumplimiento del derecho que solo se puede realizar en la progresiva conciencia de la libertad[287].

V. PROGRESO COMO CONCEPTO GUÍA EN EL SIGLO XIX

1. El ámbito de las enciclopedias

Resulta sorprendente que los diccionarios y las enciclopedias del siglo XIX no registren progreso como término. Krug, en su diccionario filosófico manual, es el último en mencionar el concepto como singular colectivo y lo divulga en el sentido kantiano: En conjunto, sin embargo, el género humano, como el mundo en cuanto tal, se halla sujeto a la ley general del desarrollo, según la cual todo se concibe en avance [Fortgang] o progreso288. Por lo demás, solo progresión [Progression] se explica de manera especializada o, en ocasiones (como en Herder), se traduce progreso [Progress] con progreso, crecimiento289. Solo en una mirada histórica retrospectiva (Euler y Eucken)290, o con una intención crítica del lenguaje (Mauthner)291, se vuelve a incluir el concepto. Entre ambas posiciones, los diccionarios y enciclopedias lo pasan por alto; incluso Rottek, Bluntschli o Wagener renunciaron a la entrada. Este ejemplo negativo muestra que la expresión ya no ha sido promovida a concepto teóricamente pretencioso para la historia y la política, a pesar de ser utilizada por todas partes. Dicho de otra manera: se abandonó el nivel de reflexión del Idealismo alemán, pero la expresión siguió viva como consigna política y como concepto conductor incuestionable y ubicuo.

Esto lo ponen de manifiesto las pocas, pero enfáticas, excepciones: la víspera de la revolución de 1848 publicaron Rotteck y Welcker, en un suplemento, un artículo sobre el progreso legislativo292, en que se exhorta en clave a la revolución. Posteriormente, desde una perspectiva conservadora, aparecen análisis críticos de la consigna, por ejemplo en la obra Die babylonische Sprachen- und Ideenverwirrung der modernen Presse... [La confusión de lenguas y de ideas de la prensa moderna] (1848) de

Meinhold293 o en el Hülfsbüchlein de Reichensperger sobre Phrasen und Schlagwörter [Vademécum de frases hechas y tópicos] (1862, 1863 y 1872)294, con posterioridad reelaborado y completado históricamente por Meyer y Ladendorf295. Así pues, cuando se trató el término solo fue con una intención inmediatamente política o histórico-crítica. Solo en el siglo XX aparece progreso en el Brockhaus y en el Meyer296.

2. Progreso como consigna

Progreso adquirió un carácter de consigna en cuanto la expresión se utilizó por sí misma, sin una clara conexión con un sujeto u objeto determinados. A partir de la década de 1830 se extendió este uso del término297. Hace referencia a un tiempo en que las cuestiones constitucionales surgidas a raíz de los acuciantes problemas sociales e industriales exigían nuevas soluciones. Progresar con el tiempo y adaptarse a sus necesidades o promoverlas son, entre los funcionarios prusianos de la reforma, modismos permanentes que luego hicieron suyos sus críticos, como por ejemplo Hansemann, o cuando Marx fue más allá y reclamó una democracia que guiara el movimiento: El progreso mismo es la constitución298.

Pronto siguió la lírica política con la polémica, por ejemplo, de B. Grillparzer contra los hombres-progreso299 o el provocativo sarcasmo de Glassbrenner: ¡Siempre adelante lentamente! ¡Siempre lentamente adelante, / para que el alemán Michel pueda seguir! / El progreso, que tampoco tiene final: / ¡es como si el buen Dios no conociera a la policía!300. Luego, en la revolución se exigió irónicamente tener preparado, estereotipado en la imprenta estatal Libertad, Progreso y Desarrollo; cada uno treinta mil veces301, y Meinhold aseguraba: A diario cada periódico sin excepción predica el progreso y la masa bala como un rebaño de carneros tres veces seguidas bee, bee, bee, o sea, en alemán: progreso302. Solo el nuevo término Errungenschaft (resultado, conquista) es aún mucho más estúpido303.

Un diputado del parlamento de Fráncfort confirmó el carácter fungible y extensible de la expresión y de sus significados: hay dos principios [Prinzipe], sobre los que descansa todo el debate del derecho fundamental: el del

progresar y el de la nacionalidad [...] Lo que se entiende por progreso y hasta donde se quiere ir con el progreso solo se puede deducir del contexto de cada discusión304.

3. El sustrato empírico

En la medida en que el progreso mismo parecía incluir todos los ámbitos de la vida —Meinhold[305] distingue el progreso religioso, moral, científico, artístico, social y político— y parecía así hablar por sí mismo, el término pertenecía a los lugares comunes del lenguaje. En cualquier caso, para todos los contemporáneos había un progreso fuera de duda: en la ciencia, en la técnica y en la industria. Este formaba el sustrato empíricamente constatable que cobijaba la unidirecionalidad de la consigna y todas sus consecuencias. La fundamentación segura del conocimiento de la naturaleza destierra —como en su tiempo la Reforma— la superstición [...] a espacios cada vez más estrechos; las máquinas de vapor, los trenes y los telégrafos producen, como en su momento la imprenta y la navegación transoceánica, una velocidad, una propagación y una conjunción de todos los progresos particulares que vence incluso los tiempos y espacios en beneficio de la civilización general: así lo aseguraba Gervinus al analizar científica y técnicamente el progreso colectivo[306].

Más claramente se alegraba, en 1838, el Brockhaus al ensalzar los impetuosos colosos de vapor, que hacían llegar velozmente el nuevo período universal en que los pueblos se encontrarían en el idílico reino único de la eticidad y de la libertad. Hacia esta meta, verdaderamente divina, dirigió la historia desde siempre su curso y, sobre las ruedas de los ferrocarriles que giran impetuosas hacia adelante, la alcanzará con varios siglos de antelación[307].

Más allá de cualquier énfasis, el progreso «material» era incuestionable. Así, Ranke aludió a las consecuencias de filosofía de la historia al preguntarse radicalmente cómo hay que interpretar el concepto de progreso en la historia: es cierto

que hay que admitir un progreso incuestionable, por cuanto podemos observarlo en la historia, en el ámbito de los intereses materiales, [...] en todo lo que se refiere tanto al conocimiento como al dominio de la naturaleza. Por lo demás, Ranke valora las épocas de acuerdo con algunos puntos tendenciales básicos: pero desde una perspectiva moral no se puede observar el progreso, añade como cristiano, para rechazar como errónea toda exigencia de recortar el adelanto de los otros campos.

Las repercusiones de las innovaciones técnico-industriales en todo el mundo eran ya demasiado grandes como para no poder incluirlas igualmente en el concepto de un progreso. Incluso Ranke concedió poder ver en la expansión de la idea de humanidad y de su cultura un progreso incuestionable308.

Como ejemplo de la utilización de los inventos técnico-científicos en el sistema económico y del progreso social resultante de estos cabe señalar a Friedrich List, que veía toda organización social bajo el imperativo de progresar; Inglaterra era para él el modelo, y alcanzarlo representaba el desafío de todas las naciones; solo quien va más rápido que los demás prospera y, si va más despacio, su decadencia es segura. El adelanto técnico pone en marcha la competencia y esta el progreso; y List añadía también la fórmula de garantía, que asegura el progreso para siempre: No vive ningún mortal al que se le haya concedido imaginar los progresos de los siglos futuros en los inventos y en las condiciones sociales. Con precaución sospechaba que la química agrícola que se acababa de descubrir quizás multiplicaría aún la fertilidad del suelo309.

Se convirtió en un principio general fundado en la experiencia de los inventos técnico-científicos que estos prometen ulteriores progresos, sin poder enumerarlos de antemano. La imposibilidad de tener experiencia del progreso futuro se verificó casi empíricamente (una evolución que solo

podía convencer en el espacio de los procesos técnicos de producción que se acababan de poner en marcha). Precisamente su desconocimiento calculable ganó una fuerza demostrativa para el cumplimiento de este progreso. Así se corroboró el núcleo empírico del concepto de progreso en el siglo XIX. La esperanza en el futuro, que no podía dejarse irritar por la experiencia tradicional —ese postulado en otro tiempo primero religioso y luego anticristiano del siglo pasado—, era confirmada ahora en la naturaleza autoproductora del progreso. Ciencia y técnica estabilizaron el progreso como diferencia progresiva temporal entre experiencia y esperanza.

4. El progreso como categoría de una religión sustitutiva

El núcleo de experiencia científica, que deducía su certeza de la imposibilidad de prever el progreso, no consigue en absoluto explicar la redundancia del concepto, que pretendía abarcar toda la vida histórica. En la formación del concepto se incluía en el progreso el hecho de que este gobierna la historia no únicamente como principio teológico, sino que solo puede ser reconocido —y también estimulado— mediante la reflexión sobre esta historia. Desde que se acuñó el término, el progreso fue siempre una categoría objetiva del acontecer y, a la vez, una categoría subjetiva de la acción. En el siglo XIX se propaga la necesidad de asegurarse subjetivamente de que también se tiene que creer en este progreso para poder actuar. En este sentido, en el plano lingüístico, se presupone el singular colectivo con carácter de consigna y, a nivel de contenido, sus significados adquieren caracteres de una religión secular de la seguridad en sí mismo.

Ya Fontenelle se había referido a lo útil que era imaginar un futuro mejor, desligado de toda experiencia[310]. Iselin confesaba ingenuamente que la creciente perfección quizás solo era un sueño lisonjero, pero demasiado consolador como para poder dejarlo funcionar tan ligeramente[311]. Seguro de sí mismo, Weishaupt deducía de la fe en el mejoramiento la certeza de que así será realmente también[312]. Görres publicó al fin en la revista Das rothe Blatt su credo político: Creo en un progreso continuo de la humanidad hacia el ideal de la cultura y de la humanidad. La constitución representativa garantiza un progreso que, por encima de la democracia, se aproxima a la ausencia de dominio[313]. Krug introdujo en la segunda edición de su diccionario la fe en ese progreso que nos impulsa siempre a un progresar real[314].

Mundt exaltó, en 1835, el movimiento irreplimible de la conciencia [Gesinnung], que representa el fundamento general del progreso, sobre el que la política, que ha sido dirigida mal hasta ahora, tras un proceso revolucionario, seguirá construyendo315. Heine, finalmente, declaraba lacónico que la nueva religión surgida del saber es la fe en el progreso316. A esta fe le era inherente una conciencia de misión universal, como aparece en un escrito anónimo de 1844: El espíritu del progreso es necesario y, a la vez, propagador317.

La fe en el progreso indicaba un activismo animado por buenos sentimientos que estalló en 1848. La víspera de la revolución editaba Robert Blum una colección de artículos adventísticos sobre los profetas políticos: Die Fortschrittsmänner der Gegenwart (1847). Estaban reunidos en el campamento del progreso, preparados para empujar de todos modos lo que no quiere progresar. Nuestra patria necesita y suspira por una navidad, [...] el nacimiento de un nuevo tiempo. Por eso se unía a la fiesta de navidad una exhortación conmovedora a perseverar en el rumbo en favor del progreso, de la libertad, de la fraternidad318.

La confianza en el progreso se había convertido no solo en indicador, sino también en un factor, difícilmente mensurable, del movimiento político, arraigado en la autogarantía voluntarista de ser ejecutor del mismo progreso en que se cree.

5. Progreso como concepto de perspectiva histórica

Después de que la Revolución francesa hubiese recorrido todas las fases desembocando en 1815 en una restauración, se implantó lentamente la idea de que la historia se abría paso por encima de este aparente movimiento circular. La industria y el aumento de la población transformaron la situación social general, la pujante burguesía se adaptaba con la propiedad y la formación, y las constituciones se amoldaron en 1830, en 1848 y en la década de las guerras de unificación a las nuevas circunstancias. La historia entera había entrado en movimiento y se dirigía hacia un futuro nuevo, desconocido. Para estos procesos se utilizó la consigna del progreso, impregnada de tintes religiosos, pero había algo más: un manojo de fines fácticos, reivindicados como algo «objetivo» o «legal». Aquello sobre lo que Rivarol ironizó aún en términos espaciales —la revolución anda renqueante, la derecha va siempre hacia la izquierda, pero la izquierda nunca hacia la derecha— fue graduado temporalmente por el concepto de progreso. Los estamentos, clases y partidos, los estados, naciones y sus constituciones, desde la Revolución francesa fueron colocados delante o detrás en una escala temporal, según avanzaran o retrocedieran. Así, se rompió forzosamente, de manera perspectivista, la experiencia del progresar, común a todos. La ley del progreso, repetidamente evocada, nunca se pudo reducir empíricamente a un común denominador, pues tenía que ordenar de manera temporalmente diferente a los actores y a los afectados. Dicho de otra manera: el principio fundado en la experiencia transpersonal solo se podía verificar de manera partidista, su evidencia general dependía de la diferente perspectiva de partido en cada caso.

Esta ambigüedad de perspectiva inherente al concepto, sin la que este no se podría utilizar, marca su modernidad política, de la que se sigue también su carácter ideológico, como se verá más adelante.

El mismo término incluía el retroceso, como claro concepto opuesto. Por eso, bajo esta alternativa de progreso o retroceso quedaron bien rubricados los campos políticos. Así, por nombrar un ejemplo, el liberal moderado Karl Heinrich Ludwig Pölitz parte de la libertad humana, que permite un progreso hacia lo mejor o el retroceso hacia lo peor. Él habla de la aspiración al progreso ilimitado, de la capacidad de perfeccionamiento, fundamentada en la original adecuación de nuestra esencia a las leyes de la naturaleza. De ahí se sigue el progresar en la cultura de la humanidad entera, en el sentido intelectual, civil, religioso y ético también de cada pueblo. La constitución política tiene que acomodarse constantemente a la transformación: De este progreso forma parte [...] esencialmente también el organismo del Estado, que progresa hacia lo mejor por medio de reformas adecuadas a la época. Así, la alternativa ética, que no admite un tertium —o progreso o retroceso—, afecta directamente a la política. A saber: cuando el progreso legal es impedido o detenido en la vida pública se produce necesariamente el retroceso. Pero este impedimento intencionado del progreso de lo mejor se llama [...] reacción319. Welcker lo formuló más radicalmente: un sistema conservador, contrapuesto a la reforma, significa el abandono del primer deber de la humanidad, es el mayor crimen contra la misma, incluso sin tener en cuenta que no progresar es siempre retroceder320. La sugestiva definición de movimiento se transformó en una alternativa política obligada.

El claro dualismo se completó pronto con un dilatorio esquema triádico, sobre todo en torno a 1830, cuando el centro

moderado también instaba a un cambio constitucional. En este sentido, P. A. Pfizer distinguió tres partidos: el primero, que se entrega a las corrientes del desarrollo necesario; un segundo, progresivo, que quisiera dirigir y dominar este desarrollo según un plan deliberado; y finalmente, el partido de la inacción, que incluso fuerza al Estado a retroceder[321].

En 1832 Ranke, como escritor político, hizo propio este esquema triádico temporalizado que ponía en un movimiento progresivo al grupo que se consideraba como el verdadero centro: optó por el progreso legal, que se separaba tanto de la innovación impacientemente destructiva como de la afirmación unívoca de lo anticuado[322].

Inmediatamente después de la revolución de 1848, Engels se burló de esta definición del movimiento amortiguado: En los últimos tiempos hemos tenido suficientes ejemplos de cómo los partidos burgueses, en cuanto han conseguido las más mínimas victorias mediante el progreso legal, tratan de ir bordeando entre la Escila de la revolución y la Caribdis de la restauración[323].

Si la propuesta terminológica avanzada por Ranke de mantener el progreso en las vías legales implicaba ya la obligación histórica de influir progresivamente con el tiempo en las transformaciones políticas y sociales, la misma expresión podía ser contemporáneamente empleada también en términos más radicales. El estudiante Brüggemann, tras la fiesta de Hambach, se defendía ante el tribunal imperial con la ley interna del desarrollo del Estado: Al Estado histórico, pensaba yo, le es esencial el progreso. Y sus explicaciones mostraban que consideraba equivalentes el progreso pacífico, [...] el progreso legal y la revolución legal, pues de otra forma se llegaría en Alemania a la renovada atrocidad de una guerra general de campesinos[324].

En vísperas de la revolución, Rotteck y Welcker incluyeron la entrada progreso legal para desenmascarar este lema y sus análogos, como, por ejemplo, desarrollo histórico, como grito de guerra de los conservadores, pues a menudo ya nadie se atreve a negar la necesidad y el derecho a progresar desde lo existente a lo mejor325.

En la medida en que el concepto —indicador de transformaciones de hecho y de una esperanza ligada a las mismas— se impuso, fue utilizado por todos los partidos. Por eso, Rotteck y Welcker trataron de aclarar el concepto de progreso en el ámbito político, cosa que significaba asentarlo en su sentido: bajo la alternativa libertad democrático-popular o arbitrariedad absolutista se pone de manifiesto que el progreso legal solo es posible en un Estado constitucional popular. En el absolutismo feudal (o sea, 1847), en cambio, todo progreso resulta eo ipso ilegal y, en consecuencia, conduce a la revolución. Solo esta crea las condiciones de un progreso legal, es decir, de ir avanzando hacia el principio de la democracia pura326.

Progreso se convirtió en un concepto de perspectiva, que indica una orientación del progreso que es diferente según el punto de vista social y político de quien lo utiliza. Puede significar al mismo tiempo revolución como también impedimento, a través de un cambio legal. En cualquier caso, le era inherente un mínimo de presión transformadora. De esta manera quedó clara la intersección de necesidad objetiva e interpretación subjetiva: todos participan del progreso, pero cada uno de una manera diferente. Gustav Kombst, que contaba con la federación de estudiantes que luego constituyó una asociación con el nombre de Progress327, escribió decepcionado desde Stuttgart en 1837: Por tanto, si se quisiera aspirar a cualquier progreso real, este solo podría tener lugar

en el camino de la revolución. Los tronos tendrían que venirse abajo para permitir una mejora de las condiciones sociales328. Y el ministro Eichhorn, poco después, aseguró a los desafortunados alumnos de las escuelas secundarias, de los institutos y universidades que no podían acceder a puestos de trabajo estatales, que de sus círculos se reclutaría la parte más inteligente del partido del cambio de régimen y del progreso329.

Pero también los conservadores moderados —como Radowitz330— se apoyaron en el progreso, como más tarde en la revolución. La envergadura secular del movimiento histórico se había hecho confluir en un concepto común. La expresión fue no solo registrada, sino también crecientemente reclamada por los partidos, con lo que la participación en este progreso se podía disputar a los otros. Validez universal y partidismo convergían en el mismo concepto gracias a su perspectivismo temporal.

Tan pronto como se invocaron modelos occidentales, siguió desde esta perspectiva el mandato de recuperar el tiempo perdido, de la aceleración. Así, en 1847, fue llamado el gobierno austriaco en un lenguaje familiar a abandonar el sistema de equilibrio inerte y convertir en asunto propio los intereses de la masa. Pero esto solo sería posible en el sistema del progreso y de ninguna otra manera, pues el retraso de casi sesenta años aboga por eso331.

Para la industria manufacturera de Wurtemberg, Moriz Mohl mostró en 1828 lo difícil que era dar alcance a la ventaja inglesa en cuanto a inventos y oficios. En la industria textil mecanizada calculaba en veinte o treinta años el retraso nacional, ¡y cuánto significa una ventaja de veinte años en mecánica en nuestra época industrial, en que cada día alumbra nuevos milagros mecánicos!332.

Así pues, el progreso como concepto perspectivístico se caracteriza por estar construido sobre datos empíricos, que se valoran de manera diferente según el programa económico o político. Todos los datos previos se distribuyen partidistamente y se relativizan temporalmente en el ámbito de experiencia del progreso.

Ciertamente, el uso lingüístico político mantuvo como su punto de gravedad el centro izquierda y fue monopolizado conscientemente por este cuando, en Prusia, el 6 de junio de 1861 los grupos liberales de izquierda y democráticos se fusionaron en un nuevo partido: animados por Werner Siemens se unificaron con la denominación elástica de Partido Alemán del Progreso[333]. Convertido en el partido más fuerte durante el conflicto constituyente, fue perdiendo continuamente electores tras el triunfo de Bismarck, un proceso que, seguramente, contribuyó también a su desgaste en el uso político del término. En los programas de los partidos rara vez se encuentra progreso y a lo sumo con una orientación liberal-democrática[334], que desembocó en 1910 en la fundación de un Partido Popular Progresista, que se diluyó luego en la gran coalición de Weimar.

6. La presión por la ocupación ideológica

A partir de la perspectiva temporal partidista se sigue otra característica de nuestro concepto: su ideologización. Según el campo social o la actitud política, se divisa un futuro diferente. Ahora bien, como cada futuro esperado no puede referirse retrospectivamente a la experiencia, resulta posible pensar un futuro propio a partir de cada perspectiva. De esta manera se consigue un punto de vista irrefutable, desde el que se puede desenmascarar como falso el futuro de cualquier otra perspectiva. La expresión se convierte en arma ideológica.

Bajo la alternativa obligatoria de avanzar o retroceder, cada oposición o clase emergente se topa con los intentos de retroceso en el campo del gobierno, que pone todo su empeño en obstaculizar la vida que progresa335. Contra esta visión lineal del futuro los criticados propusieron rápidamente la ambivalencia del progreso: la peor fábula es la del denominado progreso. El demócrata victorioso, conjeturaba Theodor Oelcker en 1847, pronto no verá en el pueblo más que súbditos. Y en el ámbito del progreso técnico y material resulta tragicómico ver cómo los mayores inventos, que al principio prometían la libertad, pronto se aliaban para su ruina; piénsese solo en la pólvora contra los campesinos rebeldes336.

Ciertamente, en cuanto el campo conservador incorporó la consigna de moda en su ámbito lingüístico, fue necesario delimitar el uso propio como el verdadero progreso frente al de los demás. De ahí que se produjese como consecuencia una crítica de la ideología contraria. En esto el pastor Meinhold se adelantó en 1848. Progreso es solo una metáfora, y utilizarlo como concepto general implica cometer conscientemente un sofisma. El verdadero progreso solo se puede producir sobre la base de la fe positiva en la revelación337. Sin negar progresos

parciales, Meinhold atribuye el progreso al cristianismo y los católicos deberían procurar seguirlo.

En 1850, las Historisch-politische Blätter publicaron un artículo contra las voces altisonantes y engañosas de esta época; especialmente el término progreso es un artículo con el que la revolución hace [...] negocios. Es sorprendente ver cómo los pueblos van tras un concepto relativo sin saber su relación, [...] sin preguntar hacia dónde. De acuerdo con su crítica, el autor distingue los progresos en el reino de la naturaleza y en el reino de la gracia, que no se pueden parangonar. El progreso terrenal, sobre todo en las ciencias, es innegable, pero el poder del bien como el del mal ascienden de la misma manera, y el segundo conduce a esa altura espantosa [...] que se nos ha vaticinado. En el reino de la gracia, el individuo ha de aspirar a la perfección, de manera que el verdadero y real progreso solo puede significar: Atrás. ¡Hacia atrás de todos los caminos, conquistas, aspiraciones e ideas de la revolución! Vuelta a las antiguas, por eternas, ideas y virtudes338.

Reichensperger, en su diccionario crítico (1872), atacó directamente a los adversarios liberales. El progreso, monopolizado por ellos, significa avanzar por encima del derecho y de las convicciones de su prójimo considerado no liberal, cosa que él documentaba polémicamente con ejemplos. Y argumentaba que, de la misma manera que las consignas se desvirtúan por un uso demasiado repetido, también el término progreso se desvirtúa al atribuirle una etiqueta partidaria339. Con todo, como ya había hecho Ketteler en 1861340, trata de reclamar la expresión para el cristianismo. El cristiano llama progreso, con una palabra, solo lo que conduce en una línea ascendente hacia Dios, como verdad eterna341. Poco después, Franz Hitze, en 1877, en Paderborn, podía declarar: La Iglesia

católica es el poder social y conservador por excelencia, por eso es también la creadora de la libertad y del progreso[342].

También por parte socialista se podía utilizar polémicamente el progreso, aunque en el propio campo no fuera sino un modismo. Así, en 1863 Lasalle habla del aire sofocante y pesado del progreso, que hay que limpiar para trasladar las fuerzas democráticas del campo liberal al socialista de la unión de trabajadores[343].

Así pues, formaba parte de la óptica del perspectivismo que la consigna habitual hiciera referencia, para todos, a un mínimo de experiencia común, pero al mismo tiempo cada cual necesitaba asegurar las propias ideas sobre el progreso mediante una reducción ideológico-crítica del uso ajeno. En este sentido, progreso es uno de los conceptos modernos de movimiento que compensan su déficit de experiencia mediante proyecciones de futuro que siguen siendo específicas de una clase y están unidas a un partido. El espacio progresivo de esperanza conduce a una coacción a la ocupación que resulta cuestionable ideológica-críticamente por parte de cada partido.

7. Marx y Engels

Progreso era, para Marx y Engels, un concepto corriente, a veces utilizable de manera central. La mayoría de los rasgos semánticos apuntados hasta ahora emergen en su uso lingüístico. Son numerosos los ejemplos en que la expresión designa el aumento, registrado empíricamente, de las fuerzas productivas344, de la industria345, de la división del trabajo346 o de la acumulación de capital347. Cuando ponen en cuestión el uso lingüístico —por ejemplo, en la Sagrada Familia a propósito de Bruno Bauer—, adoptan la crítica de Hegel: Bauer utiliza el concepto como una esencia fija, para presentar el progreso del espíritu en cuanto absoluto contra la oposición de la masa348. También se encuentran directamente cercanos a Hegel cuando, en 1844, piensan la historia como movimiento y en la realidad la determinan como proceso. Como un verdadero progreso tenemos que considerar, sin embargo, que hayamos adquirido, tanto antes de la limitación como de la meta del movimiento histórico, una conciencia que los supera349. O cuando Engels destaca la esclavitud (hipócritamente disimulada) de la Modernidad frente a la explícita de la Antigüedad: El progreso histórico respecto de la antigua esclavitud consiste en que al menos se ha implantado el principio de la libertad350, por más que desplaza este hallazgo a una perspectiva ideológico-crítica: Se entiende que el progreso es la esencia de la humanidad, pero no se tiene el coraje de proclamar abiertamente el progreso351.

Que la historia es progreso es, para ambos, una premisa incontrovertible, que ven confirmada por todas partes; por ejemplo, Marx en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel: Es un progreso de la historia que ha transformado las clases políticas en clases sociales, porque esto representa un paso

hacia la moderna sociedad burguesa352. También se procura la reafirmación ilustrada de una historia de fondo, que armoniza progresivamente todas las heterogeneidades: así, por ejemplo, en 1842, Engels cree que los denominados intereses materiales nunca funcionaron autónomamente, sino que servían siempre a un principio que dirige los hilos del progreso histórico353; o en 1892 escribe: Fácticamente no hay nada en la historia que, de una manera u otra, no esté al servicio del progreso humano, solo que a través de un rodeo enorme354. Así, por una parte, se ordena dialécticamente la ambigüedad de la historia —cada progreso tiene su reverso, que coproduce él mismo—, como se dice en la tradición rousseauniana de Engels: todas las instituciones sociales se alienan de sus metas iniciales, cada progreso nuevo de la civilización es al mismo tiempo un nuevo progreso de la desigualdad355. Por otra parte, este progreso se dirigirá siempre hacia lo mejor y, sobre todo ahora, como constata Marx en Miseria de la filosofía: En la sociedad actual, en la que la industria está basada en el intercambio individual, la anarquía de la producción es la fuente de tanta miseria y, a la vez, la causa de todo progreso356.

El progreso oculto sigue siendo para ellos, sin perjuicio de todas las espantosas consecuencias inmediatas y brutales de la economía moderna, una evidencia interior, casi religiosa357, que mantienen a lo largo de toda su vida.

También en la determinación de la meta comparten el axioma del progresar infinito (en cuanto no se puede prever su magnitud) tanto en el ámbito intelectual como en el social, pues si se consiguiera representar intelectualmente con exactitud el sistema del mundo, el desarrollo histórico futuro quedaría interrumpido desde el momento en que la sociedad está organizada en consonancia con ese sistema, cosa que sería un absurdo, un puro contrasentido358.

Dado que el progreso intelectual es ilimitado, la organización social de la sociedad socialista tampoco se puede conocer por anticipado, pues el modo de reparto depende de la producción que va aumentando[359].

En este sentido, Marx y Engels fundieron la herencia de la Ilustración y de Hegel y la traspasaron a un uso del término progreso que no se distingue fundamentalmente del de los liberales, por más que diferenciaron fuertemente los esquemas de experiencia y modelos de interpretación progresistas. Es obvio que no se descubren tesis centrales de su filosofía de la historia, como la de la transformación futura del reino de la necesidad en un reino de la libertad, mediante los componentes del progreso más evolucionistas expuestos hasta ahora, como tampoco el papel extraordinario de la revolución, que conduciría a la abolición de todas las clases y del dominio. Ciertamente estas apelaciones a la meta estaban contenidas en el concepto ilustrado de progreso.

Lo que caracterizaba el concepto histórico concebido por Marx y Engels era su fundamentación económica y su modo de movimiento como consecuencia de las luchas de clases. Lo nuevo no era la tesis general que formuló Marx: Sin oposición, ningún progreso; esta es la ley que ha seguido hasta hoy la civilización[360], tampoco el giro poshegeliano de que el progreso entra en la historia como negación de lo existente[361], ni la máxima de que la revolución impulsa hacia delante el progreso: la novedad en Alemania fue la tesis de filosofía de la historia, que adquirió centralidad política, en el sentido de que el movimiento dialéctico que Hegel aún suponía para el espíritu universal se cumple progresivamente en luchas concretas de clase. Precisamente el desarrollo rápido y violento del antagonismo de clases en los viejos y complicados organismos sociales convierte la revolución en un motor tan potente del

progreso social y político[362]. O de manera más general: Desde la disolución de la comunidad original, la lucha entre diferentes clases, que componen toda sociedad, fue a menudo la gran fuerza motora del progreso histórico[363]. A partir de este principio del progreso utilizable socialmente —más que en los liberales— se podían deducir indicaciones inmediatas para la acción, bajo la divisa de ser más progresistas que los demás.

Es cierto que el rendimiento propiamente teórico lo produjo Marx al reducir coherentemente el esquema de lucha de clases —usual también en Occidente— a categorías socioeconómicas. Utilizó de una manera original el modelo del hiato, formulado por los filósofos morales escoceses, al permitir emerger todas las transformaciones, conflictos y revoluciones históricos a partir del crecimiento de las fuerzas productivas y del consecuente establecimiento de las relaciones de producción. Con este par de conceptos, deducidos de la determinación fundamental del trabajo humano, desarrolló Marx categorías adecuadas a la condición de la era industrial, que formalmente eran suficientes para analizar todos los movimientos históricos respecto de la condición de su posible progresar y proyectarlos como épocas progresivas de la formación económica de la sociedad[364]. Marx se resistió a incluir el concepto de progreso en la abstracción habitual. La desigual relación de ambos ámbitos, el de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, indicaba un potencial de transformación histórico que permitía enriquecer empíricamente la categoría hegeliana de proceso[365].

El uso lingüístico desplegado por Marx y Engels, que enseñó a utilizar el término como arma ideológica, como axioma de filosofía de la historia y como categoría teórica, llevó a que en los países y partidos de herencia marxista el progreso siguiera siendo inquebrantablemente efectivo como concepto guía,

seguramente también porque las experiencias y esperanzas podían comprenderse de manera análoga al siglo XIX europeo. En esto se diferencia el mundo no occidental del occidental, cuya certeza en el progreso fue perdiendo terreno a partir del paso del siglo XIX al XX. La crítica al progreso, ya aplicada a largo plazo, llegó a una amplia opinión pública desde 1900 o, como muy tarde, a partir de la Primera Guerra Mundial.

VI. VISIÓN DE CONJUNTO

La fe en el futuro, segura de su triunfo, recibió en la segunda mitad del siglo XIX aún un apoyo añadido con la divulgación de la doctrina darwiniana del desarrollo. Desde entonces se historizó la naturaleza, también se la pudo interpretar progresivamente y, con ello, se abrió una perspectiva, que aseguró de manera histórico-natural el progreso civilizador. Así, el Morgenblatt publicó, en 1865, «Etwas von der Zukunft der Geschichte» [Algo del futuro de la historia]. La raza más desarrollada siempre se encuentra en la parte superior de la humanidad, mientras que a escondidas se prepara una forma más organizada de humanidad para, siguiendo el derecho natural del más fuerte, superar a su predecesora y, a su vez, [...] ampliar el horizonte exterior e interior de la humanidad[366]. El presupuesto mínimo es algo más de sustancia cerebral. Ciertamente, la conexión del progresar con la teoría de la descendencia no cambió nada de la relatividad perspectivista, pues nosotros —en palabras de Ludwig Büchner— no sabemos dónde nos encontramos en el proceso del desarrollo civilizador de nuestra especie, ni si nos encontramos mucho más adelante o mucho más atrás. El hombre, mitad producto artificial, rehúye las cadenas naturales, de lo que se deduce una creciente responsabilidad para él que impulsa hacia delante el progreso de manera cada vez más rápida. Y puesto que la educación de sí mismo no conoce límite alguno, también el progreso producido así tiene que ser ilimitado. Pero Büchner subraya también el reverso: que nuestra formación moral no ha mantenido el mismo paso que el progresar de nuestra vida intelectual y material[367]. A pesar de su ampliación a la doctrina de la descendencia, la topología

de los argumentos del progreso y de sus objeciones internas apenas ha variado.

Más allá de la crítica inmanente, sin embargo, se extendió visiblemente una crítica fundamental a la fe en el progreso. Como pregoneros aislados contra el espíritu de la época citemos a Kierkegaard y a Baudelaire. El provocativo título de Sorel Las ilusiones del progreso provocó ya en 1908 un gran eco368. En Alemania, después de Schopenhauer, fue Nietzsche quien trató de desenmascarar la fe en el progreso como un fenómeno de la decadencia. El progreso es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa. En vez de vivir hoy, se pone la meta en un vago futuro: Alguna vez — la voluntad y el camino hacia allí se llama hoy, por todas partes en Europa, progreso. De esta manera, la suposición cristiana sigue perviviendo en el progreso; y también el sujeto hipostasiado es un engaño: La «humanidad» no avanza, nunca ha existido.

A esta destrucción crítico-ideológica corresponde una utilización afirmativa del término, que debía designar la voluntad de poder, de la vida osada. El verdadero progressus se cumple en la forma de una voluntad y de un camino hacia un mayor poder [...] Progreso es: el fortalecimiento del tipo, la capacidad para un gran querer: todo lo demás es un error, un peligro [...] La humanidad como masa sacrificada al florecimiento de una única especie más fuerte, el hombre — eso sería un progreso369.

Estos giros sugieren que Nietzsche, por más fútil y metafóricamente que atacara la expresión progreso, reforzaba posiciones social-darwinistas. En el cambio de siglo aseguraba Eduard von Hartman que las consecuencias perturbadoras de la conquista colonial y técnica del globo eran el precio de un desarrollo superior. Este progreso, sin embargo, solo es tan grande e importante porque intensifica mucho la lucha por la

existencia de los pueblos y razas, que acelera el aumento de cultura mediante la aniquilación del que menos se adapta370.

A pesar de las visiones habituales, pues, el progreso se podía seguir utilizando desde ámbitos contrapuestos. Además de en las ideologías nacionales e imperialistas, la expresión quedó sobre todo como concepto guía de la filosofía de la historia marxista, tanto más cuanto los revisionistas otorgaron un peso creciente a la madeja de significación no revolucionaria, sino evolucionista, calcando el rasgo lingüístico de los liberales que se acomodaban.

De acuerdo con esto, en el interior de muchas (aunque no todas) capas burguesas creció la aversión y, finalmente, el rechazo de una expresión ocupada enfáticamente por sus enemigos declarados371. También aquí siguió influyendo Nietzsche, especialmente en el ámbito de la filosofía de la vida. Berthold Vallentin, en el primer Jahrbuch für die geistige Bewegung de Gundolf (1910), se expresó programáticamente sobre la crítica del progreso372: El concepto se infla y lo vivo se encoge a la vez. El espíritu del progreso se autoengaña doblemente: pretende ser dueño del mundo de la manera más real y lo ha perdido por completo [...] Por eso, progreso y cultura son, a pesar de todos los programas modernos, antítesis [...] El progreso no es un avanzar, sino un naufragar, y cómo suenan todos los giros que por entonces se amontonaban. Menos entregado a la antítesis entre cultura viva y civilización progresiva, Mauthner conjeturaba: Es inherente al desarrollo que perderemos la fe en el progreso con el progreso del pensamiento373. Los acontecimientos contribuyeron a esto. En 1922 se lee en Karl Kraus: El progreso marcha a porcentaje y con prótesis / el reloj en la mano, la gloria en el corazón374. Y tras las dos guerras mundiales y la época de entreguerras, el concepto guía del progreso acogió la reacción crítica también de

la inteligencia de izquierdas: por ejemplo, Benjamin acuña contra la devoción socialdemócrata al futuro el dicho: El concepto del progreso hay que fundamentarlo en la idea de la catástrofe. Que las cosas sigan siendo así es la catástrofe[375]; o Horkheimer afirma resignado en 1947: El progresar de los medios técnicos va acompañado por un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con aniquilar la meta que ha de convertir en realidad: la idea de hombre[376].

Cuando la expresión se ha de salvar como concepto luminoso necesita, retomando el título de un ensayo de Ernst Bloch, diferenciaciones de teoría de la historia en el concepto de progreso[377]. Desde que no solo la ambivalencia, sino también los límites del progreso técnico, ofrecidos por la así llamada «calidad de vida», influyen en la conciencia política; o sea, desde que se toca el núcleo empírico de la progresividad, se multiplican —especialmente en Estados Unidos— los análisis críticos, que recortan el enfático horizonte de sentido del concepto. Investigaciones históricas, que van en constante aumento desde el cambio de siglo, han preparado el camino a este cambio de perspectiva. En la medida en que transformaban retrospectivamente el progreso, servían en parte a la legitimación pero también a la neutralización del concepto. Los contornos de una época ya cubierta del progreso se desdibujan: a través de trabajos sobre tecnificación, modernización e industrialización se delinean según el modelo científico[378]. Hay que poner en duda si con esto la pregunta sobre nuestra modernidad, que en su tiempo se evocó con el progreso, puede ser transportada ya a una respuesta retrospectiva, pues forma parte del progreso, no importa desde qué perspectiva, un potencial pronosticador al que no puede renunciar ninguna política.

BIBLIOGRAFÍA

J. B. Bury, The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth (1932; nueva ed., Nueva York, 1955); W. Zorn, «Zur Geschichte des Wortes und Begriffes 'Fortschritt'»: Saeculum 4 (1953), pp. 340 ss.; Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, ed. de H. Kuhn y F. Wiedmann, Múnich, 1964; J. Ritter, art. «Fortschritt», en Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 2 (1972), pp. 1032 ss. con numerosos ejemplos y datos de la literatura antigua; E. R. Dodds, art. «Progress in Classical Antiquity» y M. Ginsberg, art. «Progress in the Modern Era», en Dictionary of the History of Ideas, ed.

de P. P. Wiener et al., vol. 3, Nueva York, 1973, pp. 623 ss.

* «Fortschritt», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Klett-Cotta, Múnich, vol. 2, pp. 351-423, 1972 (41994). [Agradecemos al profesor Michele Curnis (Universidad Carlos III de Madrid) su colaboración en la traducción de las citas en latín de este y del siguiente capítulo. N. del E. español.]

** Agradezco las numerosas ayudas de Jörg Fisch y Horst Günther, así como las de los participantes en un seminario conjunto.

1. C. Perelman, «Sens et catégories en histoire», en Íd. (ed.), Les catégories en histoire, Bruselas, 1969, pp. 133 ss., esp. p. 142.

*** Fort-schritt es el equivalente alemán de pro-greso. El ámbito lingüístico del término alemán es schreiten, de la misma manera que el del término castellano es la raíz gres (re-greso, in-greso). [N. del T.]

2. Mauthner, 2.ª ed, vol. 1, 1923, p. 508, s. v. Fortschritt.

3. También, sobre todo, proagein, probibatzein, projorein. Cf. también proventus rerum artium (Plinio, Nat. Hist. 2, 117). Lista en K. Thrade, art. «Fortschritt», Reallexikon für Antike und Christentum, vol. 8, 1972, pp. 141 s. Este artículo contiene mucho material, pero es de poca fiabilidad: tiene como fundamento un concepto de progreso deshilachado y está elaborado sin tener demasiado en cuenta las particularidades antiguas. Una exposición mejor en L. Edelstein, The Idea of Progress in Classical Antiquity, Baltimore, 1967.

4. Por ejemplo, M. Pohlenz, Die Stoa, Gotinga, 41970, p. 154; W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig, 1938, pp. 235 ss.

5. Eso indica ya la multiplicidad de verbos y su uso puramente descriptivo. Otras posibilidades de exposición del progreso: la comparativa (Tucídides, cf. J. de Romilly, Thucydide et l'idée de progrès, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 2/35 [1966], p. 160. Igualmente, Aristóteles, Política 1286 b 8 ss.; 1297 b 16 ss.) y la cantidad de términos compuestos con epi- (Tucídides 1, 70, 2; 1, 71, 3). La expectativa estaba en estrecha relación con la experiencia del progreso (E. R. Dodds, The Ancient Concept of Progress, Oxford, 1973, p. 25), pero nunca se formó una ideología al respecto.

6. Jenófanes, frag. 18, en Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. de H. Diels.

7. Dodds, Progress, pp. 5 ss., 26 ss.

8. Woldemar Graf Uxkull-Gyllenband, Griechische Kultur-Entstehungslehren, Berlín, 1924; Romilly, Thucydide, pp. 148 ss.; Dodds, Progress, p. 11; Edelstein, Idea of Progress, pp. 22 ss. Cf. especialmente Arquelao, frag. A 4, Diels/Kranz, Fragmente, vol. 2, 1966, p. 46.

9. Romilly, Thucydide, p. 146.

10. Al respecto (aunque un poco exagerado), Romilly, Thucydide, pp. 159 ss. Una continuación posterior de estas ideas en Demóstenes 9, 47 y Polibio (véase más abajo).

11. Al respecto, cf. Romilly, Thucydide, pp. 175 ss., 179 ss. K. Reinhardt, Thukydides und Machiavelli; Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, ed. de C. Becker, Gotinga, 21966, pp. 184 ss., esp. 205 y 214. De otra manera, S. Lauffer, Die Lehre des Thukydides von der Zunahme geschichtlicher Grössenverhältnisse, en Spengler-Studien, Festschrift Manfred Schröter, ed. de A. M. Koktanek, Gotinga, 1965, pp. 177 ss.

12. Cf. Romilly, Thucydide, pp. 143 ss.

13. Demócrito, frag. B 119; Critias, frag. B 21, Diels/Kranz, Fragmente, vol. 2, pp. 166 s., 385. Cf. V. Ehrenberg, Sophokles und Perikles, Múnich, 1956, p. 117. Cf. la gran confianza en la capacidad humana de conocimiento, en que se funda el procedimiento racional de pruebas en el juicio (y en la retórica); F. Solmsen, Antiphon-Studien, Berlín, 1931, pp. 47 ss.

14. W. K. C. Guthrie, The Sophists, Londres, 1971, pp. 250 ss.

15. Tucídides 1, 71, 3; Edelstein, Idea of Progress, pp. 37 s., 52, 54; cf. Jenofonte, Ciropedia 1, 6, 38; Aristóteles, Política, 1331 a 12 ss.

16. Platón,Hipias mayor281 d; J.Overbeck,Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen, Hildesheim, 1959 (1868), pp. 1657, 1663, 1700. Timoteo, frag. 21 en Athenaos 3, 122 c, d.; cf. Pseudo-Plutarco, De musica 12; Edelstein, Idea of Progress, pp. 35 s., 100; Aristófanes, Las nubes.

17. Hipócrates (¿?), De vetere medicina 2-4; cf. Edelstein, Idea of Progress, pp. 37 ss., modificado por Dodds, Progress, p. 11; H. Herter, «Die kulturhistorische Theorie der Hippokratischen Schrift von der alten Medizin»: Maia 15 (1963), pp. 464 ss.

18. Aristóteles, Política 1267 b 22 ss.; 1268 a 6 ss. Por entonces, las constituciones del canon posterior aún no configuraban realidades cuasi naturales: esto solo se dio tras la liquidación del gran movimiento de transformación.

19. Aristófanes, Asambleístas, esp. 456, 577 ss., 586 (representada por primera vez en torno al año 392): en esta obra se llevaban al absurdo los impulsos de este tipo.

20. Esquilo, Euménides, esp. 162 ss., 490 ss., 693 ss., 778 ss., 808 ss., 848 ss. Sobre la decisión: ibid., 751.

21. Es posible que por entonces también la democracia ya se considerara como progreso. En las fuentes, casi siempre posteriores, no se ha conservado nada de esto (solo que surgió como última constitución).

22. Tucídides 1, 70, 2, 7 s.; 1, 71, 3; cf. 3, 38, 5, 7; 6, 18, 6; Demócrito, frag. B 191, Diels/Kranz, vol. 2, pp. 184 s.

23. Cf. Aristóteles, Política 1341 a 28; Plutarco, Pericles 28, 5 s., para la autocomparación consciente con el pasado heroico, que hasta entonces se había considerado inalcanzable; cf. H. Strasburger, Homer und die Geschichtsschreibung, Heidelberg, 1972, p. 28. También Tucídides 2, 36, 3 s.; 6, 18, 6; Plutarco, Pericles 20, 4; Nicias 12, 2; Alcibíades 17.

24. Sófocles, Antígona 332 ss.

25. C. Meier, Entstehung des Begriffs 'Demokratie', Fráncfort, 1970, pp. 36 ss.; «Clisthène et le problème politique de la polis grecque»: Revue internationale des droits de l'antiquité 20 (1973), pp. 137 ss.; Recensión de M. Ostwald, Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy (Oxford, 1969): Historische Zeitschrift 218 (1974), pp. 372 ss.; R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig, 1907, pp. 250 s., 420 s.

26. Cf., p. ej., Platón, República 471 c, d.; 473 c ss.; 592 b; Carta séptima 327 a; 328 b; 335 d ss.

27. T. Hölscher, Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., Wurzburgo, 1973, pp. 205 ss.

28. C. Meier, «Die Entstehung der Historie», en Geschichte – Ereignis und Erzählung, ed. de R. Koselleck y W.-D. Stempel, Múnich, 1973, pp. 300 ss.; Reinhardt, Thukydides (además, que los supuestamente tan superiores atenienses pierden la guerra); Sófocles, Antígona 332 ss.; Romilly, Thucydide, p. 146; Dodds, Progress, pp. 8, 99 s.; The Greeks and the Irrational, Berkeley, 1951, pp. 189 ss.

29. Para lo que sigue se puede encontrar material en Edelstein, Idea of Progress. Sobre Platón y Aristóteles cf., sobre todo, Dodds, Progress, pp. 14 ss.; sobre Platón, también K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart, 1963, pp. 211 s., 226 ss.

30. Gaiser, Platon, p. 217.

31. Platón, Leyes 679 d, e. Posteriormente, sobre la ambivalencia del progreso, Séneca, Cartas 90.

32. A. Fuks, The Ancestral Constitution, Londres, 1953; Dodds, Progress, p. 13.

33. Aristóteles, Política 1264 a 3.

34. Jenofonte, Hierón 9, 7 ss.; Edelstein, Idea of Progress, pp. 100 s.

35. Hipócrates (¿?), De vetere medicina 2; Queremón, frag. 21, en Tragicorum Graecorum fragmenta, ed. de A. Nauck (1889), Hildesheim, 21964, p. 789; cf. Alexis, frag. 30, en Comicorum Atticorum fragmenta, ed. de T. Kock, vol. 2/1, Leipzig, 1884, p. 309.

36. Edelstein, Idea of Progress, pp. 84, 143 s., 169; Aristóteles, Ética a Nicómaco 1098 a 22 (donde el tiempo se convierte en sujeto del progreso); Refutaciones sofísticas 183 b 17. De otra manera, Isócrates, Panegírico 10; Thraede, art. «Fortschritt», pp. 149 s. Cf. Edelstein, Idea of Progress, pp. 88 s., 148 s., 152; Aristóteles, Metafísica 993 a 31; otras condiciones: Aristóteles, Metafísica 981 b 23; Polibio 10, 47, 11; Séneca, Cartas 90, 12 s., 21, 25; 71, 36.

37. Isócrates, Evágoras 7; cf. Séneca, Cartas 33, 10 s.

38. Edelstein, Idea of Progress, pp. 73, 141 ss.

39. Plinio, Historia natural 2, 62; Séneca, Cuestiones naturales 7, 25, 4 s.; 7, 30, 5; Medea 374 ss.; Plinio, Historia natural 2, 117 s.

40. Edelstein, Idea of Progress, pp. 102 ss.; Platón, Leyes 676 a, b; 721 c; 677 a, d.

41. Excepciones: Posidonio, sobre todo en Séneca, Cartas 90 y Séneca mismo (ibid.), que van más allá de la escuela.

42. Lucrecio, De la naturaleza de las cosas 5, 1452 ss.; al respecto, Dodds, Progress, p. 20.

43. L. Edelstein, «Motives and Incentives for Science in Antiquity», en A. C. Crombie (ed.), Scientific Change, Londres, 1963, pp. 15 ss. Más tarde, justamente modificado en Edelstein, Idea of Progress.

44. Demóstenes 9, 47; Isócrates, Nicocles 32; Polibio 9, 2, 5; 10, 77, 12.

45. Polibio 1, 1, 5; 1, 4, 4; 8, 2 (4); 3. – 1, 3, 4; 1, 4, 1. – 1, 4, 3; 9, 44, 2. – 1, 4, 1. – 1, 3, 4; 1, 4, 1.

46. Polibio 9, 2, 4 s.; 10, 47, 12. Cf. 3, 59, 4; 3, 58, 4; 4, 40, 1 ss.

47. Cf., sin embargo, ibid. 1, 12, 7; 3, 4, 2. – 2, 37, 8 ss.; 6, 9, 12; 6, 57, 4.

48. J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire»: Classical Philology 35 (1940), pp. 1 ss.; cf. F. Vittinghoff, «Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike»: Historische Zeitschrift 198 (1964), pp. 551 ss.; K. Koch, «Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel»: ibid. 193 (1961), pp. 1 ss.

49. Dionisio de Halicarnaso, Antigüedades romanas 1, 2 s.; Apiano, Historia romana, pref. 8 ss.

50. Elio Arístides, A Roma 57 s., 80, 67 s., 94; cf. Tertuliano, Sobre el alma 30. Sobre la paz y las esperanzas en el desarme, H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlín, 1926, pp. 194 ss.

51. En Plinio, Cartas 10, 97. Sobre saeculum = tiempo presente o generación, A. N. Sherwin-White, The Letters of Pliny, Oxford, 1966, p. 557. Interesante de ese mismo tiempo es la concepción relativizadora del curso histórico en Tácito, Anales 3, 55, 5.

52. Orígenes y Lactancio: véase Thraede, art. «Fortschritt», pp. 167 ss.

53. Ibid., pp. 163 s., 170 s.; A. Funkenstein, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters, Múnich, 1965, pp. 31 ss.; Melitón de Sardes en Eusebio, Historia eclesiástica 1, 2, 17 s.; Justino, Apología 1, 32, 4; Orígenes, Contra Celso 2, 30; Eusebio, Historia eclesiástica 1, 2, 17 s.; Preparación evangélica 1, 4, 2 ss.; Th. E. Mommsen, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress. The Background of the City of God»: Journal of the History of Ideas 12 (1951), pp. 360 s.; Prudencio, Contra Símaco 2, 578 ss.; Tertuliano, Sobre el alma 30; Apología 40, 13.

54. Melitón de Sardes en Eusebio, Historia eclesiástica 1, 2, 17 s.; Tertuliano, Apología 40, 13; Mommsen, «St. Augustine...», pp. 357 s.

55. Orígenes, Contra Celso 2, 30; 2, 72 s.; 4, 69; 8, 68 ss. De otra manera, sobre la idea de la progresiva perfección del conocimiento de Dios, cf. Teófilo, cit. en Thraede, art. «Fortschritt», pp. 163 s.

56. Mommsen, «St. Augustine...», pp. 358 s.

57. Lactancio, Sobre la muerte de los perseguidores 52. Cf. Eusebio, Panegírico 16, así como otros muchos en Mommsen, «St. Augustine...», p. 363. Eusebio, Historia eclesiástica (Mommsen, «St. Augustine...», p. 357); cf. Orosio, Historias contra los paganos 1, pról. 1, 13; 3, 20, 12; Orígenes, Arnobio y Eusebio en Mommsen, «St. Augustine...», p. 362; Orosio,

Historias contra los paganos 1, pról. 14; E. Peterson, Monotheismus als politisches Problem, Leipzig, 1935, pp. 68 ss.

58. Ambrosio de Milán, Cartas 18, 7, 23; Sobre los salmos 118, 16, 45. Cf. Tertuliano, Apología 6, 14; A las naciones 1, 10; C. N. Cochrane, Christianity and Classical Culture, Londres, 1968, p. 145; Prudencio, Contra Símaco 2, 274 ss., 303 ss.; M. Fuhrmann, «Die Romidee der Spätantike»: Historische Zeitschrift 207 (1968), pp. 556 ss. Ambrosio habla también de christiana tempora (carta 17, 10).

59. Agustín, La ciudad de Dios 1, 35; 10, 32; 15, 1; 15, 21.

60. Procursum sive dicere maluimus excursum [preferimos decir procursum o, más bien, excursum] (a pesar de su uso contrario en De civitate Dei), cit. en C. Lambot, «Lettre inédite de S. Augustin relative au De civitate Dei»: Revue Bénédictine 51 (1939), 112; cf. Mommsen, St. Augustine..., p. 371.

61. Agustín, La ciudad de Dios 15, 22.

62. Ibid., 15, 5.

63. Ibid., 10, 14.

64. Paulino de Aquilea, Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis, cap. 43 (ca. 795), Migne, Patrología Latina, 99 (1864) 246 A. El citado título marginal de este escrito pseudoagustiniano se encuentra en Agustín, Opera, t. 4, París, 1541, 256 D y en Opera, t. 4, Basilea, 1541, 1070, y procede de Erasmo.

65. Vicente de Lerins, Conmonitorio, Migne, Patrología Latina, t. 50 (1865), 666 ss.

66. Tomás de Aquino, Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo 3, 1, q. 1, art. 4, ad 1, ed. de M. Fabianus Moos, t. 3, París, 1933, p. 27.

67. Tomás de Aquino, Suma teológica 1, 2, q. 107, art. 1c.

68. Ibid., 1, 2, y 106, art. 4c (Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi); cf. ibid., 2, 2, q. 183, art. 4, ob. 1:

Secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis, dividuntur gradus caritatis.

69. Ibid., 1, 2, q. 106, art. 4c.

70. Cf. R. J. Deferrari y M. I. Barby (eds.), A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa theologica and selected passages of his other works, Washington, 1948/1949: véase processio, processus, progressio (en la Suma solo aparece una vez), progressus (15 veces), profectus (40 veces).

71. Profectus charitatis: Suma teológica 2, 2, q. 24, art. 6c; cognitionis: 2, 2, q. 1, art. 7, ad 2; Suppl. q. 91, art. 1c; gratiae: 3, q. 39, art. 4, ad 2; meriti: 1, q. 94, art. 3, ad 3; scientiae: 1, q. 94, art. 3, ad 3; 3, q. 12, art. 2c; virtutis: 1, q. 43, art. 6, ob. 2; 1, 2, q. 87, art. 7c.

72. Agustín, sermón 81, caps. 7-9, Migne, Patrología Latina, t. 38 (s. a.), 503 ss.; J. Spoerl, «Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewusstseins»: Historisches Jahrbuch 50 (1930), p. 517.

73. Vicente de Lerins, Conmonitorio, 666 s.

74. Basilio Magno (ca. 330-379), Homilías sobre el Hexamerón 1, 5, Migne, Patrología Griega, t. 29 (1857), 16 A; cf. Opera, ed. de H. Schweickhardt, Ingolstadt, 1591, p. 5: la verdadera religión y beatitud es un fundamento y a la vez la base para progresar hacia la plenitud.

75. Agustín, Tratado sobre el evangelio de Juan 14, 5 (sobre Jn 3), Corpus Christianorum Series Latina, vol. 36, 1954, 144.

76. Isidoro de Sevilla, Sentencias 2, 5, 3, en Migne, Patrología Latina, t. 82, 1862, 604; cf. Robertus t. 2, 1700, p. 394.

77. Robertus, véase crescere, perfectio, profectus; no se encuentra progressus como expresión teológica claramente neutra.

78. De spiritu et anima (siglos XII o XIII), Migne, Patrología Latina, t. 40, 1845, 817.

79. Bernardo de Claraval, Sermones de sanctis. In purificatione B. Mariae 2, 3, Migne, Patrología Latina, t. 183, 1854, 369 C.

80. Bernardo de Claraval, Epistolae ad dragonem monachum, § 1, Migne, Patrología Latina, t. 182, 1862, 100.

81. Anselmo de Canterbury, De fide trinitatis et de incarnatione verbi, praefatio, Migne, Patrología Latina, t. 158, 1853, 259-261. Otros ejemplos y explicaciones en J. Ritter, art. «Fortschritt», en Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 2 (1972), 1035.

82. Bernardo de Chartres (m. 1141), cit. según Juan de Salisbury, en W. Freund, Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters, Colonia/Graz, 1957, p. 83. Cf. R. K. Merton, On the shoulders of giants, Nueva York, 1965.

83. Prisciano, Grammatik, cit. en H. R. Jaus, «Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität», en H. Steffen (ed.), Aspekte der Modernität, Gotinga, 1965, p. 158, con otros ejemplos.

84. Anselmo de Havelberg (m. 1158), Diálogos 1, 1, 13, Migne, Patrología Latina, t. 188, 1890, 1160 A; cf. H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris, Leipzig, 1927, p. 93.

85. Nicolás de Cusa, Excitationes 5, Opera, t. 2, París, 1514; Fráncfort, 1962, 83r.

86. P. Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie (1093-1169), Wiesbaden, 1960, pp. 108 ss.

87. Agustín, Exposición de los Salmos 34, 2, 9. Corpus Christianorum Series Latina, vol. 38, 1956, p. 318; cf. H.-I. Marrou, «Das Janusantlitz der historischen Zeit», en C.

Andresen (ed.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Darmstadt, 1962, p. 353.

88. Joaquín de Fiore, cit. en Grundmann, Studien, p. 106; cf. su tesis en pp. 117 s.

89. Hay que señalar esto en contra de las numerosas citas, que compendió Robert Flint, History of the Philosophy of History, Edimburgo/Londres, 1893, pp. 99 ss.

90. Cf. Spoerl, «Das Alte und das Neue», pp. 333 ss.

91. Cf. L. Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, Colonia/Graz, 1958, pp. 49 ss. (sobre Graciano).

92. Tomás de Aquino, Suma teológica, 1, 2, q. 97, art. 1 c: Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat; cf. Exposición sobre los diez libros de la Ética a Nicómaco de Aristóteles 1, 11, n. 132, Turín, 1949, p. 35: Ad hominem pertinet paulatim in cognitione veritatis proficere. Sobre el conjunto, véase L. Oeing-Hanhoff, «Über den Fortschritt der Philosophie. Geschichte und Stand des Problems», en H. Kuhn y F. Wiedmann (eds.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, Múnich, 1964, pp. 73 ss.

93. Agustín, La ciudad de Dios 22, 24; al respecto Mommsen, «St. Augustine», p. 374.

94. Tomás de Aquino, Suma teológica 1, 2, q. 1, art. 4, ad 2.

95. Johannes Coccejus, Opera omnia theologica, t. 8, Ámsterdam, 1701, 104 (a Johann Buxtorf d. J.). Cf. G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus, Gütersloh, 1923, pp. 23, 191 y passim.

96. J. L. v. Mosheim, Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quatuor, Helmstedt, 1755. La traducción alemana de gesta por progresos [Fortschritte] en P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie, vol. 2,

Friburgo/Múnich, 1967, p. 29, es errónea en términos históricos.

97. J. S. Semler, «Historische Einleitung», en S. J. Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, vol. 2, Halle, 21765, p. 6; J. S. Semler, Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, Leipzig, 1788, pp. 8 s., cit. en Meinhold, Geschichte, vol. 2, p. 51. Cf. F. Schiele, «Der Entwicklungsgedanke in der evangelischen Theologie bei Schleiermacher»: Zeitschrift für Theologie und Kirche 7 (1897), pp. 140 ss., con otros ejemplos.

98. G. J. Planck, Einleitung in die theologischen Wissenschaften, vol. 2, Leipzig, 1795, p. 186.

99. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), III parte, cap. 2, Akademie-Ausgabe 6, 1907, p. 124.

100. [T. Wizemann], Göttliche Entwicklung des Satans durch das Menschengeschlecht, Dessau, 1782. Sobre la prosecución de la escritura del Apocalipsis a principios de la Edad Moderna, cf. E. L. Tuveson, Millenium and Utopia. A study in the background of the idea of progress, Berkeley/Los Ángeles, 1949, y G. Weth, Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des19. Jahrhunderts, Múnich,1931.

101. J. H. Jung-Stilling, Die Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis (1799), Sämtliche Werke, vol. 3, Stuttgart, 1841, pp. 546, 522.

102. F. C. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tubinga, 1852, nueva ed. 1962, p. 256.

103. R. Rothe, Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenberg, 1837, p. 59.

104. R. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens, ed. de H. Weingarten, vol. 1, Heidelberg, 1875, pp. 3 s.

105. C. Hoffmann, Fortschritt und Rückschritt in den zwei letzten Jahrhunderten geschichtlich nachgewiesen oder Geschichte des Abfalls, 3 vols., Stuttgart, 1864-1868.

106. E. Troeltsch, Christentum und Religionsgeschichte (1897), Gesammelte Schriften, vol. 2, Tubinga, 1913, p. 342.

107. Hans Baron ha señalado hasta qué punto el modelo de la Antigüedad fue puesto en duda por el humanismo italiano. Ciertamente, la propia progresividad es vista en el horizonte de una circularidad del devenir, que relativiza todas las edades y las equipara potencialmente entre sí; «The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship», en P. O. Kristeller y P. P. Wiener (eds.), Renaissance Essays, Nueva York, 1968, pp. 95 ss. La valoración del curso circular se transforma según se oponga a una progresión lineal o a una decadencia lineal. Defensores del curso circular como Bodino, Hakewill o Le Roy eran también, per negationem, progresistas en cuanto trataban la Antigüedad como de la misma categoría o simplemente como inferior comparada con la metáfora del curso de la vida de la curva circular creciente (espiral), en que situaban su propio tiempo, cosa que en todo caso excluía la doctrina de una decadencia irreversible. Bacon, en cambio, critica el curso circular, porque es contrario al progreso. Ahí queda puesta de manifiesto la limitación del lenguaje de la metáfora, pero también el impulso a variarla para definir posiciones y contraposiciones exactas. Polémicamente se trata del mismo argumento: en ambos casos se pone en juego el curso circular contra los modelos lineales: unas veces, de manera positiva, para refutar la decadencia y otras, de manera negativa, para posibilitar el progreso.

108. Véase nota 72.

109. J. Bodino, Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566), OEuvres philosophiques, ed. de P. Mesnard, París, 1951, 113 a, 279 b.

110. F. Bacon, Novum organum 1, 84, Works, vol. 1, 1864, 190 s.; De dignitate et augmentis scientiarum 1, Works, vol. 1, 458. Al respecto, otros análisis y ejemplos en H. Blumenberg, Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, Maguncia/Wiesbaden, 1965, pp. 357 ss.; Die Legitimität der Neuzeit, Fráncfort, 1966, pp. 54 ss., 530 ss.; R. Häusler, «Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichnis»: Hermes 92 (1964), pp. 313 ss.

111. Cf. supra.

112. B. Pascal, Fragment de préface sur le traité du vide, OEuvres, ed. de L. Brunschvicg y P. Boutroux, t. 2, París, 1908, pp. 138 s., con paralelos contemporáneos en el aparato de notas.

113. B. de Fontenelle, Digression sur les anciens et les modernes, OEuvres complètes, ed. de G.-B. Depping, t. 2, París, 1818 (nueva ed. Ginebra, 1968), pp. 364, 362.

114. B. de Fontenelle, Abhandlung der Frage, vom Vorzuge des Alten oder Neuen im Absehen auf die Künste und Wissenschaften, en Auserlesene Schriften, trad de J. C. Gottsched, Leipzig, 1766, p. 631, nota: Pero, quién sabe si el mundo no volverá a convertirse otra vez en completamente bárbaro o si recaerá en la infancia (hablando metafóricamente).

115. De un manuscrito, citado por Ernst Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburgo, 1902, p. 444.

116. Cf. supra y R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig/Berlín, 61920, pp. 206 ss., con referencia a Nicolás de Cusa: Posse semper plus et plus intelligere sine fine,

est similitudo aeternae sapientiae, et ex hoc elice, quod est viva imago, quae se conformat creatori sine fine [El poder comprender cada vez más y más, sin terminar nunca, es semejanza con la eterna sabiduría: de esto saca la conclusión de que es una imagen viva que se ajusta a su creador sin fin], en Opera, t. 2, 188r.

117. G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain 2, 21, § 36, Opera, 1840, p. 259; Von dem höchsten Gute, en Deutsche Schriften, ed. de G. E. Guhrauer, vol. 2, Berlín, 1840, p. 36. Cf. al respecto la conocida fórmula de Hobbes, Leviatán 1, 11: Felicitas progressus perpetuus est ab una cupiditate ad alteram [La felicidad es un perpetuo movimiento hacia adelante, de un ansia a otra], en Opera, t. 3, 1841, p. 77.

118. G. W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik, ed. de W. v. Engelhardt y H. H. Holz, Fráncfort, 1965, pp. 368 ss.: De progressu in infinitum, cosa que un artículo en Zedler, vol. 49 (1746), p. 1259, al tratar del «progreso infinito», trata de rebatir en beneficio de la doctrina de la creación: Así, todo desarrollo, toda secuencia de las cosas, ha de tener necesariamente un comienzo y, por tanto, ha de ser finita en cuanto a lo que precede y a lo que sucede.

119. G. W. Leibniz, De rerum originatione radicali (1697), Opera, 1840, p. 150; ibid.: in cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendum, ita ut ad majorem semper cultum procedat [también en el conjunto de belleza y perfección universal de las obras divinas hay que reconocer una forma de progreso de todo el mundo, perpetuo y totalmente libre, para que siempre proceda una veneración mayor].

120. G. E. Lessing, Brief an Moses Mendelssohn (21.1.1756), en Sämtliche Schriften, vol. 17, 1904, p. 53; cf. Rezension Leibniz, Von den ewigen Strafen (1773), Gesammelte Werke, vol. 9, Leipzig, 1858, p. 21.

121. Cf. J. Bury, The idea of progress. An inquiry into its origin and growth (1932), Nueva York, 1955, pp. 136 ss.

122. A. R. J. Turgot, Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain (1750), OEuvres, t. 1 (1913), Glashütten/Taunus, 1972, p. 215.

123. J. Ehrard, L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle, t. 2, París, 1963, p. 753; H. R. Jauss, Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der 'Querelle des Anciens et des Modernes', en C. Perrault, Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences, ed. de H. R. Jauss, 1688/1697, Múnich, 1964, p. 25.

124. Du Cange, t. 6 (reed. 1886), véase perfectum. La progresiva apertura del futuro la llevó a cabo la filosofía de la Ilustración siempre en confrontación con el dogma de la inmortalidad del alma, cosa que no podemos tratar aquí con más detalle.

125. Zedler, vol. 50 (1746), p. 509, art. «Vervollkommenheit der Gläubigen» [Perfeccionamiento de los creyentes].

126. Bartholomaeus Chassanaeus, Catalogus gloriae mundi, Fráncfort, 41612, p. 587.

127. Bacon, Novum Organon 1, 129, pp. 221 ss.; R. Descartes, Discours de la méthode, 6.e partie, OEuvres, ed. de C. Adam y P. Tannery, t. 6, París, 1902, pp. 63 ss. Cf. la tercera de las Meditationes, OEuvres, t. 7 (1904), pp. 34 ss. Sobre el conjunto, R. Specht, Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1972.

128. C. Perrault, Parallèle, pp. 176 (cf. 443), 125.

129. C. Maclaurin, An account of sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries, cit. en C. Becker, The declaration of independence. A study in the history of political ideas (1922), Nueva York, 1956, p. 50. Otros muchos ejemplos para Gran Bretaña en D. J. Boorstin, The mysterious science of the law. An essay on Blackstone's Commentaries, Cambridge/ Mass., 1941, pp. 74 ss.

130. H. Vyverberg, Historical pessimism in the French Enlightenment, Cambridge/ Mass., 1958, esp. pp. 57 ss., 170 ss., 189 ss.; Ehrhard, Idée de nature, pp. 780 ss.

131. Fundamental, A. O. Lovejoy, The great chain of being, Cambridge/Mass., 1936, esp. cap. 9, pp. 242 ss.: «The tenmporalizing of the chain of being», con numerosos ejemplos.

132. A. R. J. Turgot, Plan de deux discours sur l'histoire universelle (ca. 1751), Plan du premier discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations, en OEuvres et documents, t. 1, p. 285; Íd., Tableau philosophique, en ibid., pp. 215 s.

133. Robert, t. 5, 1960, p. 257.

134. N. de Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1794), ed. de W. Alff, Fráncfort, 1963, p. 364.

135. Ibid., p. 382.

136. Ibid., p. 388.

137. Französisches Etymologisches Wörterbuch, t. 9, 1959, p. 437; progressibilité, constatada en Boiste (81835), p. 577; véase también nota 297.

138. Condorcet, Esquisse, p. 28.

139. Ehrard, Idée de nature, p. 753.

140. J. J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, en OEuvres complètes, t. 3,

1964, pp. 142 s. Más tarde, Schelling acuñó para el progreso en las artes y en las ciencias, que puede ser más bien un retroceso según el barómetro que se aplique, también la expresión progreso antihistórico, en System des transzendentalem Idealismus (1800), en Werke, vol. 2, 1927, reed. 1965, p. 593.

141. Voltaire, Essai sur les moeurs, Introduction, en OEuvres complètes, t. 11, 1878, p. 20.

142. Maaler (1561; reed. 1971), 437r: Vervollkomnen, Explere, perficere [llenar, completar], Vervollkomnet, expletus, perfectus [lleno, completo], Vervollkomnung, Expletio; J. Frisius, Dictionarium Latino-Germanicum, Zúrich, 1574, 978, 517; igualmente la edición de 1616: Perfectio, [...] Vollendung / Vervollkommenheit / Aussmachung y Expletio, [...] Erfüllung, Vervollkommung. El último significado desaparece en la edición de 1700; Novum Latino-Germanicum et Germanico-Latinum Lexicon, Fráncfort, 1616, 473, 247; Dictionarium bilingue, Zúrich, 1700, 254.

143. Novalis, Fragmente und Studien 1799-1800, en Gesamelte Werke, vol. 3, 1968, p. 668.

144. Klügel, vol. 1 (1782), pp. 467 s.; Schwan, t. 3 (1792), p. 642; t. 2 (ed. 1819), p. 335.

145. J. C. Adelung, «Von neuen Wörtern durch die Ableitung»: Magazin für die deutsche Sprache 1 (1782), p. 77. Cf. también Grimm, vol. 12/1, 1956, p. 2058.

146. Condorcet, Entwurf eines historischen Gemähles der Fortschritte des menschlichen Geistes, trad. de E. L. Posselt, Tubinga, 1796, passim, esp. p. 4.

147. J. H. Campe, Fremdwörterbuch, 21813, p. 470.

148. T. Abbt, Abhandlung vom Verdienste, en Vermischte Werke, vol. 1, Berlín/Stet-tin, 1768, p. 193.

149. Lessing, Brief an Mendelssohn (21.1.1756), pp. 52 s.

150. M. Mendelssohn, Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig (2.1.1756), en Gesammelte Schriften, vol. 1, 1843, pp. 378 s., 376; cf. su traducción del Discours de Rousseau: Abhandlung von dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, Berlín, 1756, pp. 61, 74.

151. C. M. Wieland, Über die Behauptung dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachtheilig sey (1770), Sämtliche Werke, vol. 29, 1857, pp. 301, 314 s.; Über die von J. J. Rousseau vorgeschlagenen Versuche den wahren Stand der Natur des Menschen zu entdecken. Nebst einem Traumgespräch mit Prometheus (1770), ibid., p. 239.

152. C. M. Wieland, Das Geheimniss des Kosmopolitens-Ordens (1788), Akademie-Ausgabe, cap. 1, vol. 15, 1930, pp. 214 s.; Eine Lustreise ins Elysium (1787), ibid., p. 239.

153. I. Iselin, Über die Geschichte der Menschheit, vol. 1, Zúrich, 21768, p. 150; vol. 2, 1768, p. 8.

154. J. H. Schulz, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen, vol. 4, Berlín, 1783, pp. 4, 25, 30, 44 y 6.

155. I. Kant, Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen (1754): La naturaleza de nuestro globo terráqueo en el progreso de su edad no ha alcanzado un mismo grado en todas sus partes. Algunas de estas son jóvenes y tiernas, mientras que en otras parece disminuir y envejecer; Akademie-Ausgabe, vol. 1, 1902, p. 200. También en Träume eines Geistersehers (1766), I parte, cap. 1, Akademie-Ausgabe, vol. 2, 1905, p. 324: en el progreso de la investigación. Sobre la influencia de Rousseau en el Settelzeit, con numerosos ejemplos del ámbito lingüístico alemán, véase H. W. Opaschowski, «Der Fortschrittsbegriff im sozialen Wandel»: Muttersprache 80 (1970), pp. 314 ss.

156. Según me ha indicado el señor Stumpf, es posible que Kant estuviera influido en su uso lingüístico por el pastor

Schulz, cuyo uso optimista del término progresos había referido sin efusión en su recensión. En Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht aparece el término en plural y en singular (Akademie-Ausgabe, vol. 8, 1912, pp. 25, 27), ambas veces en el sentido limitado de que ha habido progreso y ha de seguir habiendo, pero que también está en peligro. Aquí se da un acto lingüístico típico de Kant: en la restricción crítica se esconde una invitación moral, a saber, a hacerse responsable del progreso.

157. Cf. supra; G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1777), Sämtliche Schriften, vol. 13, 1897, pp. 343 s.

158. C. M. Wieland, Über die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts (1777), Sämtliche Werke, vol. 29, p. 344.

159. Lessing, Erziehung, pp. 435, 433.

160. A. Weishaupt, Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts, vol. 1, Fráncfort/Leipzig, 1788.

161. Ibid., p. 61.

162. Ibid., p. 44.

163. Ibid., pp. 31, 107. Vorschritt también se encuentra en Pestalozzi y en Goethe; Grimm, vol. 12/2 (1913), 1515, 1517.

164. E. Brandes, Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland, Hannover, 1792, pp. 21 ss., 42.

165. I. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, I parte, Akademie-Ausgabe, vol. 1, 1902, p. 256.

166. Ibid., II parte, p. 314; H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, pp. 182 ss., 427 ss.

167. I. Kant, Über die [...] Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und

Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, Akademie-Ausgabe, vol. 20, 1942, p. 261.

168. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, pp. 15 ss., esp. 30.

169. Kant, Preisfrage, p. 307.

170. Ibid., p. 294. Cf. Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786), Akademie-Ausgabe, vol. 8, p. 123; Die Religion, III parte, cap. 1, pp. VII, 115 ss.; cap. 2, pp. 134 ss.

171. Kant, Mutmasslicher Anfang, p. 115.

172. I. Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), Akademie-Ausgabe, vol. 8, p. 264. Cf. F. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen (1795), IX carta, Nationalausgabe, vol. 20, 1962, p. 335: El instinto moral puro está orientado hacia lo incondicionado, para él no hay tiempo y el futuro se convierte para él en presente tan pronto como tiene que desarrollarse necesariamente desde el presente. Ante una razón sin límites, la orientación es a la vez el cumplimiento y el camino ya está recorrido en cuanto se ha propuesto.

173. I. Kant, Das Ende aller Dinge (1794), Akademie-Ausgabe, vol. 8, pp. 334 s.

174. I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), cap. 2, § 5, 7, Akademie-Ausgabe, vol. 7, 1907, pp. 84, 88.

175. Schulz/Basler, vol. 2, 1942, p. 676, con muchos ejemplos de principios de la modernidad. Zedler, vol. 29, 1741: el significado matemático depende del término germanizado Progression y se registra aún como extranjerismo: Progressio, Progressus, Progrez, Progresso se refiere tanto en la melodía como en la armonía al paso [Fortgant] de una nota a otra y de una frase a otra.

176. B. P. v. Chemnitz, citado en Schulz/Basler, vol. 2, p. 676; G. W. Leibniz, Bedencken welchergestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich iezigen Umbständen nach auf festen Fuss zu stellen (1670), I parte, § 82, Akademie-Ausgabe, 4 R, vol. 1, 1931, p. 165; cf. ibid., p. 138 (§ 26); pp. 146 s. (§ 42 s.); p. 168 (§ 97). Ulrich Gebhardt deplora en 1656 el retroceso de las escuelas inferiores, donde el feliz progress de estudiar se impide; Von der Kunst, Reich zu werden [= Ars discendi, en alemán], Augsburgo, 1656, p. 41.

177. P. Fleming, Auff Herrn Johann Michels sein Doctorat, Poetische Wälder, Glückwünschungen, en Teütsche Poemata, Lübeck, 1642, p. 62.

178. Dictionnaire français-allemand-latin, 1660, t. 1, p. 583; t. 2, p. 157.

179. Faire des grands progrets anota en Francia Nicot (1621), 1960, p. 519.

180. Stieler, Zeitungs-Lust (1695), 1969, p. 221.

181. Sperander (1728), p. 518: Progressen, Progression, ein mathematisches Kunst-Wort; Hübner, vol. 3, 311826, p. 655.

182. Rädlein (1711), vol. 1, p. 296; vol. 2, p. 664; Pomey, Grand Dictionnaire Royal, 1715, p. 760; Frisch (1746), p. 1619; Choffin (1770), p. 1901; Schwan (1782), t. 1, p. 603; Catel (1801), t. 3, p. 410.

183. Adelung (1775), vol. 2, p. 251.

184. Véase supra, nota 155; C. M. Wieland, Betrachtungen über J. J. Rousseau's ursprünglichen Zustand des Menschen (1770), Sämtliche Werke, vol. 29, p. 178.

185. Kinderling (1795), pp. 319 s.

186. Adelung (1796), 2.ª ed., vol. 2, pp. 256, 258; Campe (1808), vol. 2, p. 136; Íd., Fremdwörterbuch (1813; 21970), p. 501, Progress pasa al alemán solo como Fortgang, y Progressen como Fortschritte.

187. Bodino, Methodus, 136 a.

188. Lancelot Voisin de la Popelinière, L'idée de l'histoire accomplie, libro 1, p. 30, en L'histoire des histoires, París, 1599.

189. A. Ferguson, The History of the Progress and Termination of the Roman Republic, 3 vols., Londres, 1783; trad. al. de C. D. Beck, 3 vols., Leipzig, 1784-1786. Beck traduce Progress con Fortgang o Fortschritte.

190. Fontenelle, Digression, pp. 630, 634.

191. Otra traducción, igualmente apreciada y extendida a principios de la Edad Moderna, es Verbesserung. Cf. también E. Erämetsä, Adam Smith als Mittler englisch-deutscher Spracheinflüsse. The Wealth of Nations, Helsinki, 1961, pp. 57 s.

192. Véase supra, nota 153.

193. J. Millar, Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society, Londres, 1771; 31779; trad. al.: Bemerkungen über den Ursprung und Fortschritte des Unterschieds der Stände in der bürgerlichen Gesellschaft, Leipzig, 1772, así como Aufklärungen über den Ursprung und Fortschritte des Unterschieds der Stände und des Ranges, in Hinsicht auf Kultur und Sitten bei den vorzüglichsten Nationen, Leipzig, 1798. Que el anónimo traductor de la última traducción era kantiano lo ponen de manifiesto sus excursos, por ejemplo con la pregunta «Schreitet das Menschengeschlecht stets in der Vollkommenheit fort?» (pp. 118 ss.), una cuestión que se responde menos, como hace Millar, de forma sociohistórica que desde los puntos de vista de la teleología de la naturaleza y de las metas morales. Una traducción más reciente de la nueva edición inglesa de W. C. Lehmann (en Íd., John Millar of Glasgow, 1735-1801, Cambridge, 1960) a cargo de H. Zirker (Fráncfort, 1967).

194. Un buen ejemplo del singular lo ofrece la traducción de K. W. Ramler del libro de Charles Batteux, Cours de belles-lettres, t. 1, París, 1764 [primero como Traité des beauxarts, París, 1746], p. 133, donde se trata de ces progrès de las pasiones, que son contrarias a los intereses de la razón. En 1762, Ramler traduce todavía: Estos progresos [Progressen], que a menudo son contrarios a la razón, pueden ser indiferentes [...]; en cambio, en 1774 dice: Este rápido avance [Fortgang] de las pasiones, que a menudo es contrario a lo mejor de la razón, puede ser una cuestión indiferente; en Einleitung in die Schönen Wissenschaften, 2.ª ed., vol. 1, Leipzig, 1762, p. 115; 4.ª ed., vol. 1 (1774), p. 117.

195. Kant, Mutmasslicher Anfang, p. 115; cf. Streit der Fakultäten, cap. 2, § 8, p. 89.

196. F. Schiller, Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon (1790), National-Ausgabe, vol. 17, 1970, p. 423, donde aparecen también las versiones de Fortschreitung des Geistes y Fortschreitung der Cultur.

197. Fortschritt der Zeit, en ibid., p. 425.

198. G. C. Lichtenberg, Gesammelte Werke, ed. de W. Grenzmann, vol. 1, Fráncfort, 1949, pp. 282 s.

* Verunartung: pérdida de buenas costumbres, de educación, depravación de costumbres. [N. del T.]

199. Kant, Streit der Fakultäten, p. 83; Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), Akademie-Ausgabe, vol. 8, pp. 309 s.; cf. Weishaupt, Geschichte der Vervollkommnung, pp. 196 ss.

200. Montesquieu, Pensées, n.º 579, en OEuvres complètes, t. 1, 1949, p. 1075.

201. J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774), Sämtliche Werke, vol. 5, 1891; sobre esto, el epílogo de H.-G. Gadamer a su edición, Fráncfort,

1967, pp. 146 ss.; Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), Sämtliche Werke, vol. 5, p. 98; Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, I parte (1799), Sämtliche Werke, vol. 21, 1881, p. 56; cf. Sämtliche Werke, vol. 14, 1909, pp. 650 s.; vol. 18, 1883, p. 313.

202. F. Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung (1795/1796), National-Ausgabe, vol. 20, p. 438. Sobre esto P. Szondi, Poetik und Geschichtsphilosophie. Zu Schillers Abhandlung «Über naive und sentimentalische Dichtung», en Koselleck y Stempel, Geschichte, p. 402.

203. F. Schlegel, Athenäumfragment n.º 222, Sämtliche Werke, I parte, vol. 2, 1967, p. 201.

204. F. Schlegel, Recensión de Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1795), Sämtliche Werke, I parte, vol. 7, 1966, p. 7.

205. Petrus Ramus, citado en Bury, Idea of Progress, p. 35.

206. Bacon, Novum Organon 1, 94; 1, 72.

207. Cf. E. Zilsel, «The genesis of the concept of scientific progress»: Journal of the History of Ideas 6 (1945), pp. 325 ss.

208. J. Glanvill, Plus Ultra: or the progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle, Londres, 1668, p. 148.

209. Deutsche Encyclopädie, vol. 3, 1780, p. 160, art. «Bedürfnis». J.-F. Faure-Soulet, en Économie politique et progrès au siècle des lumières (París, 1964), muestra lo poco que la Ilustración fue capaz de desarrollar un concepto dinámico de la economía.

210. H. R. Jauss, Ästhetische Normen, passim.

211. P. O. Kristeller, «The modern system of the arts. A study in the history of aesthetics»: Journal of the History of Ideas 12 (1951), pp. 496 ss.

212. Perrault, Parallèle, pp. 369, 186 ss.

213. D'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie, ed. de E. Köhler, Hamburgo, 1955, pp. 110, 170.

214. Ibid., p. 190.

215. Bodino, Methodus, 226 b.

216. Bacon, Novum Organon 1, 129 (p. 221); Bayle, t. 2 (41739), pp. 379 s., art. «Eppendorf». Al respecto R. Koselleck, Kritik und Krise, Friburgo/Múnich, 21969, pp. 213 ss.

217. T. Hobbes, De cive, Dedicatoria a Devonshire (1641), Opera, t. 2, 1961, pp. 137 ss.

218. Glanvill, Plus Ultra, p. 149.

219. J. Locke, Essay on human understanding 4, 12: «Of the improvement of our knowledge», Works, vol. 3, 1823, p. 84.

220. C. I. C. de Saint Pierre, Ouvrajes de politique, t. 2, Róterdam/París, 1733, p. 238.

221. Saint Pierre, Ouvrajes politiques [sic], t. 6, Ámsterdam, 1734, p. 313.

222. Condorcet, Esquisse, pp. 268 s., 376 s.

223. Wieland, Kosmopoliten-Orden, p. 223.

224. DuMont, Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauers und Darwins (1876), citado en W. Rohlfing, Fortschrittsglaube und Zukunftshoffnung im Wilhelminischen Deutschland, tesis doctoral, Gotinga, 1955, mecanoscrito, p. 143.

225. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, cap. 7, p. 26; Das Ende aller Dinge, p. 332.

226. H. Medick, Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith, Gotinga, 1973, pp. 151 ss.

227. D. Stewart, cit. ibid., p. 164.

228. Bodino, Methodus, 228 a.

229. Bacon, Novum organon, 1, 129 (p. 222).

230. T. Hobbes, Behemoth or the long Parliament (1682), English Works, vol. 6, 1840, p. 168; A. R. J. Turgot, Plan d'un ouvrage sur la géographie politique (1751), OEuvres, t. 1 (1913; reed. 1972), pp. 255 ss.

231. Wieland, Kosmopoliten-Orden, p. 223; Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, cap. 9, 29.

232. J. C. Bluntschli, art. «Arische Völker und arische Rechte», en Bluntschli y Brater, vol. 1, 1857, pp. 319, 322, 330 s.

233. K. Marx, Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien (1853), MEW, vol. 9, 1960, p. 226.

234. A. Diesterweg, Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer (1834; Essen, 41851), ed. abrev. de J. Scheveking, Paderborn, 1858, p. 165.

235. J. B. Bossuet, Politique tirée des propres paroles de l'ecriture sainte, en OEuvres complètes, ed. del Abbé Guillaume, t. 8, París, 1887, p. 354.

236. Cf. las referencias en Gauss, Ästhetische Normen, p. 10 y Medick, Naturzustand, p. 141.

237. Saint Pierre, Ouvrajes, t. 6, pp. 314 s.

238. R. L. d'Argenson, Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France, Ámsterdam, 1765, pp. 113, 130, 135, 158 s.

239. Condorcet, Esquisse, p. 362.

240. Kant, Streit der Fakultäten, cap. 2, § 10, p. 92.

241. J. G. Fichte, Über die Bestimmung des Gelehrten (1794), Akademie-Ausgabe, vol. 1/3, 1966, pp. 54 s.

242. Weishaupt, Geschichte der Vervollkommnung, pp. 185 s., 212 s.

243. Condorcet, Esquisse, p. 38.

244. Pascal, Pensées, n.º 88, en OEuvres, t. 13, 1921, p. 17.

245. Leibniz, De rerum originatione radicali, p. 150.

246. G. Forster, Ansichten vom Niederrhein (1790), en Werke, vol. 9, 1958, p. 128.

247. Lessing, Erziehung, p. 434.

248. Bacon, Novum organon, 1, 108 (p. 207).

249. G. W. Leibniz, Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer, en Philosophische Schriften, ed. de C. J. Gerhardt, vol. 7, Berlín, 1890, pp. 174 ss.

250. A. Smith, An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations 1, 1 ss., Londres/Nueva York, 1950, pp. 10 ss. Cf. 1, 3: «Of the different progress of opulence in different nations».

251. Rousseau, Discours, p. 167; Kant, Zum ewigen Frieden (1795), Akademie-Ausgabe, vol. 8, p. 386.

252. L. Büchner, Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie, Stuttgart, 1884, pp. 30, 34.

253. Turgot, Premier discours sur l'histoire universelle, p. 277.

254. Condorcet, Esquisse, p. 28.

255. G. W. F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, ed. de J. Hoffmeister, 3.ª ed. abrev. de F. Nicolin, Hamburgo, 1959, reed. 1966, p. 13.

256. «sich damit der Geschichte fähig [...] machen». Íd., Die Vernunft in der Geschichte, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, 51955, p. 166.

257. Hegel, Vernunft, p. 182; cf. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. de G. Lasson, vol. 4, 21923; reed. Hamburgo, 1968, p. 854.

258. Hegel, Vernunft, p. 149; System der Philosophie, I parte, en Sämtliche Werke, vol. 8, 1929, p. 157.

259. Hegel, Vernunft, p. 150.

260. G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede, en Sämtliche Werke, vol. 7, 1928, p. 35; Einleitung, pp. 72, 125, 278.

261. Hegel, Einleitung, p. 279.

262. Cf. O. Marquard, «Hegel und das Sollen», en Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Fráncfort, 1973, pp. 37 ss.

263. A. Comte, Discours sur l'esprit positif (1844), ed. de I. Fetscher, Hamburgo, 21966, pp. 20 ss., 42 s., 114 ss.

264. Hegel, Vernunft, pp. 170 ss.

265. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, en Sämtliche Werke, vol. 2, nueva ed. 1964, p. 477.

266. Hegel, Vernunft, p. 63.

267. Ibid., p. 74.

268. Ibid., p. 100.

269. Ibid., pp. 153 s.

270. Ibid., pp. 155, 67.

271. Ibid., p. 96.

272. G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, § 347, nota, en Sämtliche Werke, vol. 7, p. 450.

273. Hegel, Vernunft, p. 157.

274. Ibid., p. 35.

275. Ibid., p. 74.

276. Ibid., p. 152; Einleitung, p. 64.

277. Hegel, Vernunft, p. 35.

278. Hegel, Einleitung, p. 126; cf. M. Riedel, «Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie»: Neue Rundschau 80 (1969), pp. 476 ss.

279. Hegel, Vernunft, p. 74.

280. Hegel, Einleitung, pp. 100 s.

281. Hegel, Vernunft, p. 72.

282. Ibid., p. 74.

283. Ibid., p. 265.

284. Hegel, Einleitung, p. 130.

285. Hegel, Vernunft, p. 181; cf. Einleitung, p. 111.

286. Hegel, Vernunft, p. 64.

287. Hegel, Einleitung, pp. 63 ss.

288. Krug, vol. 2 (1827), p. 54; vol. 2 (21833), p. 60.

289. Herder, vol. 4 (1856), p. 621.

290. Eisler, vol. 1 (41927), pp. 444 ss.; Eucken, Geistige Strömungen, pp. 206 ss., esp. 213 ss.

291. Mauthner, pp. 507 ss.

292. Rotteck/Welcker, supl., vol. 2 (1846), pp. 441 ss., art. «Gesetzlicher Fortschritt».

293. W. Meinhold, Die babylonische Sprachen- und Ideenverwirrung der modernen Presse, als die hauptsächliche Quelle der Leiden unserer Zeit, Leipzig, 1848. El progreso (pp. 30 ss.) es tratado junto a la libertad de conciencia, de fe, política y de prensa.

294. Reichensperger (31872), pp. 38 ss.

295. R. M. Meyer, 400 Schlagworte, Leipzig, 1900, pp. 62 ss.; Ladendorf (1906), pp. 87 s.

296. Brockhaus, vol. 6 (151930), p. 410; Brockhaus, Enzyklopädie, vol. 6 (1968), p. 430; Meyer, vol. 9 (91973), p. 194.

297. Cf. los ejemplos en Ladendorf y Meyer y Boiste (81835), p. 577, con los neologismos progresseur, progressibilité y progressible.

298. K. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1843), MEW, vol. 1, 1956, p. 259. Ejemplos del uso lingüístico de la reforma prusiana y de los críticos de la burocracia: R. Koselleck, Preussen zwischen Reform und Revolution, Stuttgart, 1967, pp. 160, 361, 3 92, 445, 569, 664: ambas partes se remitían al progreso. Entre 1848 y 1851 aparecieron cuatro

números de la revista Der Fortschritt, editada con la colaboración de liberales.

299. F. Grillparzer, Fortschritt-Männer (1847), en Sämtliche Werke, ed. de B. Frank y K. Pörnbacher, vol. 1, Múnich, 21969, p. 311; cf. ibid., pp. 449, 505, 543.

300. A. Glassbrenner, Der deutsche Michel beim Fortschritt (1844), en J. Hermand (ed.), Der deutsche Vormärz, Texte und Dokumente, Stuttgart, 1967, p. 107.

301. Citado en Ladendorf (1906), p. 87.

302. Meinhold, Sprachenverwirrung, pp. 30, 41.

303. Ibid., p. 42; cf. al respecto E. Matthias y H. Schierbaum, Errungenschaften. Zur Geschichte eines Schlagwortes unserer Zeit, Pfaffenhofe, 1961.

304. Voto de Frh. V. Linde, Stenographische Berichte der Deutschen Nationalversammlung, vol. 1, 1848, p. 702. Sin embargo, en el conjunto de este debate apenas aparece la expresión.

305. Meinhold, Sprachenverwirrung, p. 30.

306. G. G. Gervinus, Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts, 1853, p. 167.

307. Brockhaus, Conversations-Lexikon der Gegenwart, vol. 1 (1838), pp. 1136, 1126, art. «Eisenbahnen». El pathos del progreso está un poco más amortiguado en Brockhaus, Die Gegenwart, vol. 10 (1855), pp. 312 ss.

308. L. v. Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte (1854), en Aus dem Werk und Nachlass, ed. de W. P. Fuchs y T. Schider, vol. 2, Múnich/Viena, 1971, pp. 54, 68, 79.

309. F. List, Das nationale System der politischen Ökonomie (31844), en Schriften, vol. 6, 1930, pp. 229, 365, 169.

310. Fontenelle, citado en Jauss, Ästhetische Normen, p. 21.

311. I. Iselin, Geschichte der Menschheit, vol. 2, 1770, p. 427.

312. Weishaupt, Geschichte der Vervollkommnung, p. 196.

313. J. Görres, «Mein Glaubensbekenntnis»: Das rothe Blatt 1 (1798), en Gesammelte Schriften, vol. 1, 1928, p. 195.

314. Krug, vol. 2 (21833), p. 60.

315. T. Mundt, Madonna. Unterhaltungen mit einer Heiligen, Leipzig, 1835; nueva ed. Fránfort, 1973, p. 435.

316. H. Heine, Die Romantische Schule (1833), en Sämtliche Werke, vol. 5 (s. a.), p. 328.

317. Briefe aus Wien. Von einem Eingeborenen, vol. 2, Hamburgo, 1844, p. 128.

318. F. Hecker, Johann Adam von Itzstein, en R. Blum (ed.), Die Fortschrittsmänner der Gegenwart. Eine Weihnachtsgabe für Deutschlands freisinnige Männer und Frauen, Leipzig, 1847, p. 69; Blum, «Ernst Moritz Arndt», en ibid., p. 8; «Weihnachten», en ibid., p. 4.

319. K. H. L. Pölitz, Die Staatswissenschaften im Lichte unsrer Zeit, vol. 1, Leipzig, 21827, pp. 561 s., 572 s.

320. C. Welcker, art. «Alterthum», en Rotteck/Welcker, vol. 1, 1834, p. 508.

321. P. Achatius Pfizer, Briefwechsel zweier Deutschen, ed. de G. Küntzel, Berlín, 1811, p. 4, prólogo a la segunda edición, 1832.

322. F. Ranke, Einleitung zur historisch-politischen Zeitschrift (1832), en Sämtliche Werke, vol. 49, 1887, pp. 4 s.

323. F. Engels, Der deutsche Bauernkrieg (1850), en MEW, vol. 7, 1960, p. 349.

324. Citado en V. Valentin, Das Hambacher Nationalfest, Berlín, 1932, pp. 108 s.

325. Rotteck/Welcker, art. «Gesetzlicher Fortschritt», p. 441.

326. Ibid., p. 450.

327. G. Heer, Die Zeit des Progresses. Von 1833 bis 1859, Heidelberg, 1929 = Quellen und Darstellungen zur Geschichte

der Burschenschaft und der deutschen Einheitsbewegung, ed. de H. Haupt, vol. 11/3.

328. G. Kombst, Der Deutsche Bundestag gegen Ende des Jahres 1832. Eine politische Skizze, Estrasburgo, 1836, p. XIV.

329. Citado en F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, vol. 2, Berlín/Leipzig, 31921, p. 469.

330. J. v. Radowitz, Gesammelte Schriften, vol. 2, Berlín, 1852, p. 280, donde en su discurso ante la asamblea nacional el día 8 de junio de 1848 separa el progreso de los demagogos del verdadero progreso.

331. [Matthias Koch], Österreichs innere Politik mit Beziehung auf die Verfassungsfrage, Stuttgart, 1847, pp. 61 ss.

332. M. Mohl, Über die württembergische Gewerbsindustrie, Stuttgart/Tubinga, 1928, pp. 124, 216.

333. Cf. L. Parisius, Leopold Freiherr von Hoverbeck. Ein Beitrag zur väterländischen Geschichte, vol. 1, Berlín, 1897, p. 210.

334. «Gründungsprogramm der Nationalliberalen Partei» (1867), en W. Mommsen (ed.), Deutsche Parteiprogramme, Múnich, 1960; «Programm der Deutschen Volkspartei» (1895), en ibid., p. 161; «Berliner Erklärung der Nationalliberalen Partei» (1896), en ibid., p. 164.

335. [Anónimo,] «Johann Jacoby», en Blum, Fortschrittsmänner, p. 79; Blum, «Weihnachten», en ibid., p. 4.

336. T. Oelcker, Humoristisch-satirische Geschichte Deutschlands von der Zeit des Wiener Kongresses bis zur Gegenwart, Leipzig, 1847, p. 18.

337. Meinhold, Sprachverwirrung, pp. 33, 51.

338. [Anónimo,] «Der Fortschritt», en Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 25 (1850), pp. 273 ss., esp. 773 s., 782, 776 s.

339. Reichensperger (31872), pp. 38 ss.; cf. R. F. Arnold, «Wortgeschichtliche Zeugnisse»: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 8 (1906/1907), pp. 6 s.

340. Véase vol. 1, p. 322.

341. Reichensperger, ibid., p. 42.

342. F. Hitze, Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, Paderborn, 1877, p. 182.

343. F. Lasalle, «Brief an Wilhelm Rüstow von Anfang Mai 1863», en Nachgelassene Briefe und Schriften, vol. 5, 1925, p. 169.

344. F. Engels, «Rede in Elberfeld» (1845), en MEW, vol. 2 (1957), p. 553; «Die preussische Verfassung» (1847), en MEW, vol. 4, 1959, p. 31; «Der Freihandelskongress in Brüssel» (1847), en ibid., p. 306; «Rede über Polen» (1847), en ibid., p. 418; K. Marx, «Rede über die Frage des Freihandels» (1848), en ibid., p. 455.

345. K. Marx, Eine preussische Meinung zum Krieg (1859), en MEW, vol. 13, 1961, p. 354; K. Marx y F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1848), en MEW, vol. 4, p. 464.

346. La división del trabajo manufacturero — un aspecto del progreso histórico; K. Marx, Das Kapital, vol. 1 (1887), en MEW, vol. 23, 1962, p. 386.

347. K. Marx, Lohn, Preis und Profit (escrito en 1865), en MEW, vol. 16, 1962, p. 150; Kapital, vol. 1, en MEW, vol. 23, p. 657.

348. K. Marx y F. Engels, Die heilige Familie (1845), en MEW, vol. 2, p. 88.

349. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), en MEW Erg., vol. 1, 1968, p. 553.

350. F. Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England (1845), en MEW, vol. 2, p. 405.

351. F. Engels, Die Lage Englands. Die englische Konstitution (1844), en MEW, vol. 1, p. 578.

352. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, p. 283.

353. F. Engels, Die inneren Krisen (1842), en MEW, vol. 1, pp. 456 s.

354. F. Engels, Brief an Danielson v. 18.6.1892, en MEW, vol. 38, 1968, p. 363.

355. F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (31894), en MEW, vol. 20, 1962, p. 130.

356. K. Marx, Das Elend der Philosophie (francés, 1847), en MEW, vol. 4, p. 97.

357. K. Marx, Brief an Engels v. 7.12.1867, en MEW, vol. 31, 1965, p. 404; cf. F. Engels, «Rezension Kapital», vol. 1, 1867, en MEW, vol. 16, p. 227.

358. F. Engels, Anti-Dühring, en MEW, vol. 20, p. 35.

359. Ibid.; F. Engels, Brief an Conrad Schmidt v. 5.8.1890, en MEW, vol. 37, 1967, p. 436.

360. K. Marx, Elend der Philosophie, en MEW, vol. 4, pp. 91 s.

361. F. Engels, Dialektik der Natur. Notizen und Fragmente (escrito en 1879), en MEW, vol. 20, p. 481.

362. K. Marx, Revolution und Konterrevolution in Deutschland (1851/1852), en MEW, vol. 8, 1960, p. 36.

363. F. Engels, Der internationale Sozialismus und der italienische Sozialismus (1894), en MEW, vol. 22, 1963, p. 479.

364. K. Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859), «Prólogo», en MEW, vol. 13, 1961, pp. 8 s. En la simplificación de Engels: Todo progreso social será factible no por la comprensión conseguida [...], sino por nuevas y determinadas condiciones económicas (Anti-Dühring, en MEW, vol. 20, p. 262).

365. K. Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie (escrito en 1857), en MEW, vol. 13, p. 640.

366. «Etwas von der Zukunft der Geschichte», en Morgenblatt für gebildete Leser 59/1 (1865), p. 32.

367. L. Büchner, Fremdes und Eignes aus dem geistigen Leben der Gegenwart, Leipzig, 1890, pp. 20 ss.

368. G. Sorel, Les illusions du progrès, París, 1908.

369. F. Nietzsche, Der Antichrist, en Werke, vol. 2 (s. a.), p. 1166; Zur Naturgeschichte der Moral, en ibid., p. 659; Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, en Werke, vol. 3, 1956, pp. 632, 828; Zur Genealogie der Moral, en Werke, vol. 2, p. 819; Nachlass der Achtzigerjahre, p. 779; Genealogie der Moral, p. 819.

370. E. v. Hartmann, «An des Jahrhunderts Wende», en Die Gegenwart, año 28, vol. 55/1 (1899), pp. 1 ss.

371. En torno al cambio de siglo el progreso se transformó en fórmula de test, respecto de la cual se separaban los espíritus; cf. Rohlfing, Fortschrittsglaube, con numerosos ejemplos.

372. B. Vallentin, «Zur Kritik des Fortschritts»: Jahrbuch für die geistige Bewegung, ed. de F. Gundolf y F. Wolters, 1 (1910), pp. 49 ss.

373. Mauthner, p. 514.

374. K. Kraus, Die letzten Tage der Menschheit 3, 36, Viena/Leipzig, 1922, p. 374.

375. W. Benjamin, Zentralpark, en Illuminationen, en Ausgewählte Schriften, ed. de S. Unseld, Fráncfort, 1961, p. 260.

376. M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (ingl. 1947), ed. de A. Schmidt, Fráncfort, 1961, p. 260.

377. E. Bloch, «Differenzierungen im Begriff Fortschritt», en Tübinger Einleitung in die Philosophie, Fráncfort, 1970, pp. 118 s.

378. Ejemplar resulta E. Schremmer, «Wie gross war der 'technische Fortschritt' während der Industriellen Revolution in Deutschland 1850-1913»: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 60 (1973), pp. 433 ss.

MODERNO, MODERNIDAD*

Hans Ulrich Gumbrecht

I. INTRODUCCIÓN

1. Sobre el estado de la investigación

Debe de haber bien pocos conceptos en este léxico cuya historia se haya tematizado tan a menudo en las últimas décadas como el que los predicadores definen como moderno, modernidad. H. R. Jauss, F. Martini y J. Schneider han propuesto extensos ensayos, relacionados especialmente con el ámbito de la experiencia estética, que rastrean el cambio de significado del término desde principios de la Edad Media hasta el presente; M. D. Chenu, E. R. Curtius, W. Freund, J. Spörl y, finalmente, E. Grössmann han descrito la multiplicidad de las posibilidades de utilización del topos antiqui/moderni en el Medioevo. Últimamente, el trabajo de habilitación de J. Schlobach también nos ofrece una documentación exhaustiva sobre las teorías de las épocas y los conceptos del tiempo entre el Renacimiento y la primera Ilustración, mientras la disertación de S. Bielfeldt amplía por primera vez el espectro de los estudios sobre el tema de la modernidad en un aspecto del ámbito de las literaturas eslavas[1]. En la elaboración de este artículo resultó difícil encontrar nuevas aportaciones fuera del siglo XX, tratado solo marginalmente por Jauss y Martini, y dentro del ámbito de experiencia «estética» y «filosofía», especialmente fértil para la historia del concepto «moderno» por su semántica. La posibilidad de corresponder, bajo los presupuestos esbozados, a la exigencia de este léxico y que fuera algo más que solo la presentación de una recopilación del saber a mano, se dio en primer lugar al descubrir materiales de los ámbitos de experiencia que hasta ahora se habían tenido poco en cuenta[2] en el contexto del concepto «moderno» y, después y sobre todo, al reelaborar aportaciones ya conocidas y nuevas desde especiales premisas teóricas y con un método adecuado. El presente artículo, pues, ha de leerse también como

una contribución en el marco de la discusión, todavía abierta, en torno a la teoría y el método de la historia de los conceptos[3], más exactamente como aplicación de un concepto abstracto, desarrollado más extensamente en otra parte, al material histórico[4].

2. Observaciones previas sobre teoría y método

Para comprender la estructuración de este artículo y completar las interpretaciones particulares hay que proponer como introducción tres supuestos ineludibles; lo haremos en forma de tesis y, por tanto, sin discutir los diversos problemas particulares que comportan.

a) El objeto de la investigación de la historia de los conceptos, que se lleva a cabo en el marco de la historia social (cosa que no es su único contexto teórico-científico posible[5]), lo forma la «norma lingüística», es decir, el lenguaje como institución social. Utilizamos el término en el sentido de E. Coseriu, según el cual el aspecto de la norma, por una parte, se contrapone al aspecto del «sistema», con el que el lenguaje aparece como «construcción abstracta de oposiciones funcionales», y, por otra, al aspecto del «hablar», que se refiere a la «actual performance lingüística [utilización concreta de la lengua]»[6]. A partir de la teoría de Coseriu, en el contexto de la historia de los conceptos como método de la historia social, resultan sobre todo dos consecuencias importantes: 1) dado que el sistema lingüístico abarca no solo el evento lingüístico históricamente concreto, sino un conjunto de variantes posibles (y en parte no realizadas) según la fonología, la sintaxis y la semántica de un tipo lingüístico, la norma se puede entender como resultado de una selección colectiva a partir de las posibilidades del sistema lingüístico, que depende de los sistemas de relevancia comunes de los hablantes, de tipificaciones comunes y de reglas comunes de la actividad lingüística[7]; 2) dado que los hablantes y autores individuales, frente a las normas con que se encuentran, llevan a cabo a menudo posibilidades innovadoras del sistema lingüístico, que

no se acoplan al uso lingüístico social, porque no corresponden a elementos del saber difundido socialmente, cabe reconocer nuevos significados como relevantes socialmente (y no solo como aportaciones de genialidad o de inhibición comunicativa) solo cuando se acreditan en convergencia con otros significados de la misma época y del mismo medio social o por medio de la aceptación en léxicos como parte de la norma lingüística.

b) El uso del concepto de la norma lingüística como institución social lleva a la amplia aceptación de que palabras concretas se utilizan y se entienden de manera diferente, es decir, adquieren diferentes significados en el marco de diferentes ámbitos de experiencia (utilizamos el término en el sentido de los términos wittgensteinianos «juego lingüístico» o «forma de vida»)8. Siempre que la investigación histórico-conceptual deja de lado ese contenido, cabe el peligro de que la diferencia de sentidos de una palabra se interprete en muchas aportaciones como transformación diacrónica del significado, por más que en realidad solo se da una variedad sincrónica de uso y de significado en diversos ámbitos de experiencia, que pertenecen a una forma lingüística complexiva. Por eso, en la siguiente exposición histórica se concatenarán los apartados dedicados a cada época todavía según el criterio de esos ámbitos de experiencia, pero sin que se dejen de contemplar fenómenos semánticos de interferencia entre ellos.

c) Como base de una descripción sistemática de cambios de significado y en consonancia con el fundamento teórico de nuestro tratamiento histórico, según el cual todos los significados pertenecientes a una forma lingüística son el resultado de una elección condicionada socialmente a partir de las posibilidades de significado de un sistema lingüístico, hay

que suponer como conclusión de estas observaciones previas un esbozo del sistema de las posibilidades del término «moderno», siendo plenamente conscientes de la problemática de semejante construcción heurística de ayuda[9].

Primera posibilidad de significado de «moderno»: «presente». Concepto opuesto: «anterior».

En este sentido, el predicado «moderno» se atribuye a conceptos, objetos o personas, que representan en su momento presente una institución que, siendo sustituible, permanece a lo largo de un amplio espacio de tiempo. Ejemplos: «el corte moderno» para referirse a la «moda femenina veraniega», un topos institucional que hay que sustituir cada año; modernus pontifex atribuido al cargo institucional del «sucesor de [san] Pedro», que ha quedado vacante a la muerte de un papa[10].

Segunda posibilidad de significado de «moderno»: «nuevo». Concepto opuesto: «viejo».

En este sentido, el predicado «moderno» se refiere a un presente vivido como época, que es separada de épocas del pasado (a menudo, dentro de un modelo de transformación periódica, que tiene valor en el marco de la historia de los conceptos) por determinadas propiedades (que la interpretan como homogénea en su complejidad)[11]. A partir de ahí, el inicio de ese presente puede retrotraerse a discreción y su final es indeterminado.

Tercera posibilidad de significado de «moderno»: «pasajero». Concepto opuesto: «eterno». Este sentido del predicado es posible cuando un presente y sus conceptos pueden ser interpretados por los contemporáneos como «pasado de un presente por venir». Adquiere su plena razón de ser en la definición de un presente, que es experimentado como tan pasajero que ya no se le puede oponer como polo fijo un

pasado cualitativamente diferente (como en el caso de la segunda posibilidad de significado de «moderno»), sino únicamente la eternidad[12].

II

1. Usos del término modernus en la Edad Media

La historia de los significados del predicado «moderno» en la Edad Media y en el Renacimiento (ampliamente estudiada) queremos resumirla aquí, como prehistoria de la diversidad de significados de la Edad Moderna, en dos breves apartados, que han de tener también la función de ilustrar con ejemplos los tres tipos de significado del término, definidos antes de manera abstracta.

En las Epistolae pontificum de Gelasio (494-495) se encuentra el primer ejemplo que conocemos del adjetivo modernus: los decretos del concilio de Calcedonia (451), todavía vigentes en el tiempo de la redacción de las Epistolae, en cuanto admonitiones modernae son separados de las antiquis regulis, válidas anteriormente13. Modernus es utilizado aquí en el sentido de la primera posibilidad de significado para definir una institución válida, diferente de la que ha sido reemplazada. Ya en los años 507-511 se encuentra el término en la carta de Casiodoro a Símaco en el contexto de una delimitación de épocas, o sea, en el sentido de la segunda posibilidad. Casiodoro, que se autodenomina antiquorum diligentissimus imitator [escrupulosísimo imitador de los antiguos], quisiera elevar la pasada grandeza de Roma a modelo para el presente del reino de Dios y, así, ganarse el título de modernorum nobilissimus institutor [nobilísimo preceptor de los modernos]14. Aquí aún aparece la realización de ese objetivo como tarea de los sujetos agentes, que no está garantizada ni por una valoración tipológica de la historia, ni definida como no realizable de antemano en el marco de un esquema de decadencia. Tres siglos y medio más tarde tampoco la definición seculum modernum [tiempo moderno] referida al imperio universal de Carlomagno ni la fijación del inicio de la

«literatura moderna» por parte de Boecio comportan ninguna valoración definitiva.

Según sabemos por un informe de Bertoldo de Reichenau sobre el sínodo cuaresmal de 1075, solo en el siglo XI, en la época de la querella de las investiduras, se considera la modernitas como la época que hay que superar, en cuanto ha olvidado las prescripciones de los Padres. Esta valoración negativa del presente, durante la Alta Edad Media, sobre todo en el marco del movimiento cultural, que se denominará el «renacimiento» del siglo XII, cede ante una nueva autoconciencia, basada en una experiencia tipológica de la historia. Se admira el pasado como presupuesto de su superación en el presente. En este sentido, Bernardo de Chartres definió a los moderni como pigmeos, sentados a hombros de gigantes, pero que, por eso mismo, ven más allá15. Walter Map, que en su escrito De nugis curialium (entre 1180 y 1192) tipifica por primera vez el presente como espacio temporal de lo que todavía es posible recordar, de lo transmitido oralmente cuantificado en cien años, defiende como numerosos autores (también en lengua vulgar)16 la gran pretensión del siglo XII contra los detractores de la época: omnibus saeculis sua displicuit modernitas [a ninguna edad le gustó su propia modernidad]17. En la formulación de este contraargumento expresa W. Map una idea que forma parte de los presupuestos del uso —que aquí aún no se ha dado— de «moderno» en el sentido de la tercera posibilidad («pasajero»): reconoce que también los tiempos pasados se entendieron a sí mismos como modernitates.

Desde principios del siglo XIII, el paradigma antiqui/moderni se acerca al primer tipo de significado para designar las tendencias escolásticas que concurren en cada época y que posteriormente se separan. A partir de este uso se

le puede asignar al adjetivo una función nominal válida que va más allá de la actual confrontación: así, el aristotelismo aún es considerado como filosofía «moderna» por el Renacimiento18, la via moderna se convierte en la definición habitual del nominalismo ockamista en el siglo XIV. Pero también en la Baja Edad Media la oposición antiqui y moderni sirve para distinciones aún más trascendentales que determinan la autocomprensión de la época. Los teólogos medievales se separan como moderni de los Padres de la Iglesia; los judíos del Antiguo Testamento son considerados antiqui frente a los cristianos.

2. El presente en la imagen cíclica de la historia del Renacimiento

Aunque el adjetivo «moderno» solo raramente fue utilizado en el Renacimiento como época orientada al pasado anterior a la Antigüedad para designar el presente, aquí hemos de caracterizar brevemente la imagen de la historia, que dio nombre a la época y provocó, junto con otros factores, la autocomprensión de la época de la Ilustración. Su aparición se puede localizar históricamente en un escrito de Petrarca, en el que a mediados del siglo XIV se invierten las valoraciones de Antigüedad y de presente —todavía en el marco de un esquema de dos fases—, que había ofrecido la imagen tipológica de la historia del Medioevo. En 1341, Petrarca consideró que en la obra que planificaba, De viris illustribus [Los hombres ilustres], no valía la pena ocuparse de la época, que había comenzado con el triunfo del cristianismo sobre el admirado mundo de la antigua Roma: nolui [...] per tenebras stilum ferre [no quise llevar la pluma a través de la oscuridad]19.

Lo que Petrarca, según el escrito citado de 1341, esperaba de su trabajo sobre la Antigüedad, a saber, una resurrección de la cultura antigua en su presente, Boccaccio —en su escrito Vita di Dante, editado poco después (1357/1359)— lo vio cumplido con la poesía de Dante: Per costui la morta poesì meritamente si può dir suscitata [con buena razón se puede decir que la poesía muerta ha resucitado gracias a él]20. Y, en cuanto al siglo XV (1492), Ficino pone de manifiesto que la imagen tripartita de la historia de florecimiento antiguo, decadencia cristiana y Renacimiento, que Boccaccio había apuntado el primero, se había convertido en algo evidente en su tiempo: Hoc enim saeculum tanquam aureum liberales

disciplinas, ferme iam extinctas reduxit in lucem [Al igual que la edad dorada, nuestro tiempo ha reconducido a la luz las artes liberales, que habían muerto completamente]21. Nuestra definición de la Edad Media tiene su origen en esa visión de un presente separado por una época oscura de un pasado que era considerado modélico. Las primeras indicaciones latinas son media tempestas (1469), media aetas (1518) y medium aevus (1604)22.

La relación de cada presente con la Antigüedad cambia a lo largo del siglo que conocemos como del Renacimiento. Si al inicio de la época aún se recomienda la imitación de lo antiguo con la conciencia de su insuperable supremacía, más tarde, en lugar del principio de la imitatio, entrará el de la aemulatio y, con esta, la esperanza de volver a alcanzar el florecimiento cultural de Grecia y de Roma o incluso de poder superarlo. Como base de esa autoconfianza vale para Du Bellay, en su libro La deffense et illustration de la langue françoyse (1549), la valoración de los políticos y estrategas de su tiempo: si estos pueden persistir junto a sus predecesores antiguos, ¿por qué habría que condenar a las artes a una inferioridad?23.

El principio de la aemulatio hace referencia, ciertamente, a discusiones en las que tuvo su inicio la Ilustración. Característica del Renacimiento es la orientación imitadora del modelo de la Antigüedad, que puede haber impedido que el adjetivo «moderno» —según el segundo tipo de significado— acabara en una autorreflexión de aquella época como predicado de una nueva época autónoma. El término solo adquiere un amplio uso como nombre de algunas escuelas filosóficas medievales. Dentro de la norma lingüística, en la definición del presente no parece haber estado unido a diferencias cualitativas de las épocas. Así, en el diccionario latín-francés de Estienne (1549), el significado de «moderno» se explica con la expresión

poètes modernes: no se consideran, por ejemplo, poetas modernos los autores cristianos o que siguen a Petrarca, sino poetae recentis memoriae [poetas cuyo recuerdo es reciente en la memoria], en el sentido de una distinción puramente cuantitativa y temporal24.

III

1. La conciencia del presente de los ilustrados como primer paso hacia la liberación de la modernidad respecto del modelo de la Antigüedad

Si en el siguiente apartado se da a los documentos del ámbito lingüístico francés una preeminencia cuantitativa respecto de la interpretación del cambio de significado de «moderno», es porque sirve, por una parte, para comprender la Ilustración alemana, que recibió impulsos esenciales de Francia, y porque, además, ayuda a conocer el origen alemán del movimiento europeo del Romanticismo como «réplica» ante una cuestión de filosofía de la historia25, que quedó abierta en la primera Ilustración francesa, y, con ello, como consecuencia posterior de una nueva conciencia del tiempo que se había preparado en la Ilustración, pero que aún no había entrado en la norma del pensamiento y del lenguaje. De hecho, se interpretó que esta nueva imagen de la historia tuvo su origen en la protesta contra la estructuración del presente según el modelo de la Antigüedad, que había predominado desde el principio del Renacimiento hasta el umbral del siglo XVIII.

a) La polémica de la Querelle des Anciens et des Modernes, que se inició en 1687 en una sesión de la Académie Française y duró más de veinte años, se solucionó con la declaración pública de un nuevo sentimiento de superioridad de los Modernes, guiados por Perrault, respecto a la Antigüedad, que llevó a la conclusión de que la preeminencia del presente, manifiesta desde Descartes y Copérnico, en la escala de la perfectibilidad de las ciencias debía tener su equivalente en una perfección superior de las artes del propio tiempo. En el lugar de la renacentista imagen cíclica de la historia, que había desplazado la perspectiva tipológica del Medioevo, entró un

modelo del progreso histórico, que ahora ya no estaba motivado ciertamente por una historia de la salvación como en el Medioevo, sino que se explicaba en la obra principal de Perrault Parallèle des Anciens et des Modernes (1688-1697)26 a partir de un paralelismo de las edades del mundo con las edades del hombre. Después de su juventud, la Antigüedad, y del Renacimiento como centro de la vida —aquí no se contempla todavía el Medioevo como un «oscuro entretiempo»—, ahora la humanidad ha entrado en la fase de la mayoría de edad y, por tanto, en su madurez. En la polémica frase de Perrault c'est nous qui sommes les Anciens27, el término Anciens indica, por una parte, el lugar del presente y, por tanto, de los Modernes en la secuencia de épocas de este nuevo modelo de historia; al mismo tiempo subraya su pretensión de que la preeminencia, que hasta ahora se había otorgado a los «antiguos Anciens», hay que transferirla a los «modernos Anciens», como representantes de un presente, que encarnaban el final y, por tanto, la plenitud de un desarrollo histórico. En la discusión de esta tesis, el predicado «moderno» experimenta una nueva coyuntura desde el inicio de la Ilustración en su segunda posibilidad de significado, o sea, para designar una época del presente, reconocida en su valor.

El desarrollo de la argumentación en el libro de Perrault Parallèle des Anciens et des Modernes, que empezó con el objetivo de probar mediante una amplia comparación la superioridad de los Modernes en todas las ciencias y las artes, refleja el curso de la discusión de toda la Querelle. Con el intento de probar la validez del principio de perfectibilité también en las artes mediante una devaluación de obras de arte antiguas respecto al criterio de las normas del Clasicismo francés, los Modernes provocaron la respuesta de los Anciens en el sentido de que el arte no se puede juzgar más que por el

gusto de cada momento. La postura de sus contrincantes dio ocasión, a su vez, a que los Modernes admitieran que la distancia cualitativa entre arte antigua y contemporánea y el progreso de las ciencias naturales no se podría colocar paralelamente respecto a la medida del progreso de la época. Con este reconocimiento, común a ambas posiciones al final de la Querelle, quedó esbozada la posibilidad de una nueva valoración de cada presente a lo largo de la historia, que solo en el cambio de siglo, entre el XVIII y el XIX, vio cumplidas todas sus consecuencias teóricas y luego entró en la conciencia de época de amplias capas sociales. Se puede formular en cuatro ideas:

1. Cuando los resultados de cada época se valoran respecto de sus propias costumbres, de su propio gusto, ya no puede haber épocas «oscuras» y «modélicas». Cada época merece el interés de la posteridad.

2. Sin embargo, una vez reconocido el principio de especificidad de las diferentes épocas, la visión del carácter irrepetible de las épocas prohíbe cualquier intento de imitación dirigida históricamente hacia atrás.

3. Contra un vanidoso enjuiciamiento de la Antigüedad por parte de los Modernes, ya el ancien La Bruyère había utilizado en 1688 este argumento: nous, qui sommes si modernes, serons anciens dans quelques siècles [nosotros, que tan modernos somos, seremos antiguos en unos pocos siglos][28]. Cuando una época consigue de esa manera valorar críticamente la propia modernidad como pasado del futuro, se cumple el principal presupuesto para el uso del término «moderno» en el sentido del tercer tipo de significado, que incluye el carácter transitorio del momento histórico.

4. A partir del fracaso del intento de Perrault de constatar la supremacía de su presente en el ámbito de las artes

mediante un paralelismo con el paradigma de las ciencias, surgió la idea general de que el desarrollo en diferentes ámbitos de experiencia obedece a diferentes leyes.

b) Si los resultados de la Querelle no se transformaron aún en una nueva conciencia de época a lo largo del siglo XVIII, sin embargo sí que cambiaron la relación de numerosos autores de la Ilustración con respecto a las épocas del pasado. Ya en 1714 propugnaba Fénelon que al escribir la historia había que ocuparse de la Edad Media, que en cuanto antiquité moderne era reconocida en el rango de una época propia del presente, de la misma manera que antes se había hecho con la Antigüedad, convertida en antiquité ancienne29. Y hacia 1790, Bougainville, resumiendo los primeros resultados de la investigación del Medioevo postulada por Fénelon, podía constatar que las costumbres de aquella época, en otro tiempo denigrada como «oscura», eran superiores en varios aspectos a las de la Antigüedad30. La distinción, llevada a cabo igualmente desde el final de la Querelle, entre diferentes ámbitos de experiencia para juzgar el rango del presente a lo largo de la historia nos retrotrae al cambio de significados del término «moderno». Voltaire, en el artículo «Anciens et Modernes» del Dictionnaire philosophique (1764), fundamenta su convencimiento (mantenido a pesar de la hipótesis de la igual dotación de los hombres de todas las épocas) de que la literatura moderna es inferior a la antigua, haciendo referencia a la historia de la lengua francesa como mélange de l'horrible jargon des Celtes et d'un latin corrompu [mezcla de la horrible jerigonza de los celtas y de un latín corrupto]. Sin embargo, este veredicto respecto de la lengua de su tiempo no impide a Voltaire referirse con orgullo a los cientos de logros de las ciencias modernas, dont les anciens ne soupçonnaient pas même la

possibilité [cuya posibilidad ni siquiera sospecharon los antiguos]. Su distintiva postura, que está en la base del elogio y del reproche de ambas partes, está formulada en la conclusión del citado artículo: on conclut en fin qu'heureux est celui qui, dégagé de tous les préjugés, est sensible au mérite des anciens et des modernes [se concluye finalmente que feliz es aquel que, liberado de todo prejuicio, es sensible al mérito de antiguos y modernos]31.

También cabría anteponer esta conclusión como principio conductor del artículo «Moderne» de la Encyclopédie, que traslada el inicio del presente en diferentes ámbitos de experiencia a distintos momentos puntuales del pasado: la literatura moderna empieza con Boecio —ya nos habíamos topado con este límite temporal en citas del Renacimiento carolingio—, la astronomía moderna con Copérnico, la física moderna con Newton, a pesar de que en el siglo XVII se había considerado a Descartes como su fundador. En cambio, no se puede determinar el gusto moderno con un límite temporal —non par opposition absolue à ce qui est ancien [no por oposición absoluta a lo que es antiguo]—, sino como oposición cualitativa al mal gusto32.

c) El hecho de que la Encyclopédie introduzca de nuevo la Antigüedad como criterio del buen (y, por tanto, del moderno) gusto pone de manifiesto que, frente al Clasicismo dominante en el siglo XVIII, aún no se había llevado a cabo la posibilidad abierta en la discusión de la Querelle de considerar el arte de cada época como teniendo el mismo valor que el de las anteriores. Esta observación permite reconocer que, en el contexto del Clasicismo, el adjetivo «moderno» no contribuye a la separación de un presente autónomo respecto del pasado, sino que designa, en el sentido de su primera posibilidad de

significado, la dominante ocupación de la institución «arte» (en cuanto a contenidos, tomados de la Antigüedad) y, así, certifica la insalvable inferioridad del presente respecto de la Antigüedad: nos modernes, en cherchant le grand, perdent le simple, en cherchant le simple, perdent le grand [nuestros modernos, al buscar lo grande, pierden lo simple, y al buscar lo simple, pierden lo grande]33.

d) Las nuevas posibilidades, conseguidas en la Querelle des Anciens et des Modernes, no parecen haber influido en las raras utilizaciones del término «moderno» en el ámbito de la política y de la teoría política del siglo XVIII. En el Contrat social de Rousseau, el principio medieval del dominio feudal es considerado «moderno» y certifica, en el marco del modelo de decadencia allí propagado de la historia de la humanidad, la inferioridad del presente en comparación con la Antigüedad, como época que lo precede: L'idée des Réprésentants est moderne: elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l'espèce humanine est degradée [...] Dans les anciennes Républiques et même dans les monarchies, jamais le Peuple n'eut de réprésentants [La idea de representantes es moderna: proviene del gobierno feudal, de ese gobierno injusto y absurdo en el que la especie humana es degradada (...) En las repúblicas antiguas e incluso en las monarquías, nunca tuvo representantes el pueblo]34. En contraposición con la teoría clasicista del arte de su tiempo, Rousseau eleva la Antigüedad no al rango de paradigma modélico, pues también las sociedades de entonces se basan en la división del trabajo y de la alienación, están sometidas al «pecado original» de la historia social universal.

El hecho de que, durante la Revolución francesa, en los discursos de la Asamblea nacional y en el Club de los

jacobinos35, el término «moderno» no se convirtiera en descripción corriente de un presente, que se separaba del Ancien Régime, puede sorprender a primera vista, pero se puede explicar a partir de la autocomprensión de los políticos de la Revolución. Estos valoraban días como el 14 de julio de 1789 o el 10 de agosto de 1792 como hitos de una ruptura con el pasado absolutista, hacia el que no debería haber camino de vuelta; en cambio, a partir de las precipitadas consecuencias de las convulsiones políticas, adquirieron la nueva experiencia histórica de que la propia época era solo un paso preparatorio hacia el futuro y, por tanto, únicamente tenía que responder del carácter progresista de su acción política ante la humanidad del futuro. Esta conciencia de un compromiso absoluto con el progreso pudo transformarla un Saint-Just, por ejemplo, en argumento para la ejecución de Luis XVI. Si uno se acobarda ante la misma, el presente se expone al reproche de la posteridad de haber retrocedido más allá del coraje republicano de Bruto, el antiguo asesino de tiranos: on s'etonnera un jour qu'au XVIIIe siècle on ait été moins avancé que du temps de César [será un día motivo de asombro que en el siglo XVIII se haya avanzado menos que en tiempos de César]36.

e) Si estas experiencias revolucionarias, a lo largo del siglo XVIII, fueron aún exclusivas de la nación francesa, la historia del significado de «moderno» muestra que tanto el canon del gusto clasicista en cuanto herencia del siglo XVII, como también los logros de la Querelle, fueron recibidos fuera de Francia como los primeros fundamentos de la Ilustración antes que como horizontes particulares de experiencia histórico-cultural. El ilustrado español Jovellanos concede a la Antigüedad más genio (en las artes) y a la modernidad más sabiduría (en las ciencias), en el mismo sentido que Voltaire y

la Encyclopédie hablaban de la separación en diferentes ámbitos de experiencia para hacer la valoración de lo antiguo y lo moderno37. En las Cartas marruecas (1789) de Cadalso, se puede leer, sin embargo, que las normas del gusto francés, introducidas por la nueva Casa real de los Borbones, entraban en conflicto con la autoconciencia de la nación española. Cadalso dice que un español de viejo estilo, durante la lectura de una sátira dirigida contra lo moderno, podría perder de alegría toda su gravedad de abolengo y, en cambio, al más mínimo elogio de un logro del presente echaría al fuego el libro mismo y tildaría al autor de traidor a su patria. Al rechazo de lo moderno como expresión de la oposición a la extranjerización cultural y contra el alejamiento de las normas del Siglo de Oro opone Cadalso la actitud corriente —para él igualmente absurda— de su propia generación: la generación entera abomina de las generaciones que la han precedido. No lo entiendo38.

En el ámbito lingüístico alemán faltaba el punto de referencia de una edad dorada nacional, similar a la que había representado el Siglo de Oro para España, como motivo de oposición contra la corriente devaluación clasicista del arte de los últimos siglos frente a las normas de la Antigüedad. Gottsched, en su Versuch einer kritischen Dichtkunst [Ensayo sobre un arte poético crítico] (1730), se ponía del lado de los Modernes de la Querelle francesa, pero luego defendía aún más convencido la pretensión normativa de los Anciens. El mismo punto de vista defendía Haller en su escrito Sermo academicus ostendens quantum antiqui eruditione et industria antecellant modernos [Discurso académico con que se demuestra cuánto los antiguos superan a los modernos en sabiduría y laboriosidad] (1734), pero admitía —en consonancia con la posición de la Ilustración francesa— la superioridad de su época en los

diferentes ámbitos de las ciencias naturales. F. Martini[39] ha recopilado la serie de ejemplos de la aceptación de esta opinión dominante por parte de todos los autores más notables de habla alemana del siglo XVIII. Es importante subrayar aquí que ninguno de los diccionarios de la época, que representan la norma lingüística, hace referencia a la discusión sobre la delimitación temporal y la valoración de la Modernidad frente a la Antigüedad. En Adelung (1777), antik (antiguo), junto a veraltet (envejecido), entra como concepto contrario a modern, pero las explicaciones semánticas, siguiendo el modelo de Sperander (1728), se refieren únicamente a la primera posibilidad de significado del término: nuevo, del tiempo actual, orientado al tiempo actual[40].

f) Este apartado de la historia del concepto «moderno» resulta incompleto mientras solo constatemos que, por una parte, los ilustrados alemanes aceptaron esquemas de valoración del Clasicismo francés y resultados de la Querelle, pero que, por otra, esta recepción no encuentra ninguna expresión en el significado (normal en el siglo XVIII) del adjetivo «moderno». En efecto, en la recepción de la Ilustración alemana, sobre todo en los escritos de Winckelmann y de Herder, se puede reconocer la contradicción, latente, entre el Clasicismo y la idea de la Querelle sobre la norma y valor particulares de cada una de las épocas históricas, y se transforma en una pregunta, cuya respuesta posterior iba a convertirse en el presupuesto fundamental de la autocomprensión del Romanticismo.

Winckelmann, a partir de la idea de los primeros ilustrados franceses examinados por él de que la unicidad del arte de las diferentes épocas tiene razones socio-históricas, desarrolló el nuevo principio de la historia del estilo, pero al mismo tiempo

y, además, por contra se mantuvo convencido de que la imitación de la Antigüedad es para nosotros el único camino de llegar a ser grandes y, si es posible, inimitables[41]. Herder, que rechazaba la copia e imitación clasicista del arte antiguo y, en vez de eso, recomendaba como formación del genio esforzarse en reintegrarse en el propio tiempo[42], es decir, coordinaba de una manera nueva el estudio histórico y la praxis estética de su tiempo, fue el primero en proponer la cuestión sobre cuál era la ley histórica de esa transformación[43] entre diversas épocas, que para él ya no se presentaban concatenadas jerárquicamente por valoraciones cualitativas. De esta manera, no solo extrajo la conclusión a partir del conocimiento de la legislación propia de cada época, sino que además introdujo como problema la reflexión sobre la estructura en la secuencia de esas épocas de la filosofía de la historia con leyes propias. Solo así, más de medio siglo después del final de la Querelle, se dio la ocasión para trasladar sus resultados a una nueva determinación global de la relación del presente con el pasado antiguo y medieval.

2. Reflexión de la filosofía de la historia y su transformación en la determinación romántica de la «época moderna»

De otra manera que en la época de la Ilustración, desde el cambio de siglo entre el XVIII y el XIX, Alemania fue la nación, cuya filosofía y teoría estética influyeron en la discusión en otros países europeos. La exposición de nuestro artículo tiene en cuenta este cambio histórico, en la medida en que pone como centro de interés la historia del significado del término alemán «moderno». En ella se mostrará cómo la determinación filosófica del valor propio de la Época Moderna se convirtió, hacia finales del siglo XVIII, en el presupuesto de un nuevo uso del término «moderno» como concepto de época, que no necesitaba la Antigüedad ni como fundamento de una grandeza ni como modelo inalcanzable.

a) Resumimos aquí los resultados del extenso ensayo que H. R. Jauss ha dedicado a dos artículos de F. Schiller y de F. Schlegel, aparecidos a finales de 1795 como respuesta de la pregunta de Herder sobre la «ley de esa transformación» entre diversas épocas. Schlegel y Schiller intentaron definir el valor propio de la época moderna frente a la antigua: Schlegel llegaba a la conclusión de que lo interesante no era, como en la Antigüedad, el ideal de la poesía moderna, mientras Schiller introducía la distinción, que se convirtió en famosa, entre poesía ingenua y sentimental o, como lo formula Schlegel, entre educación [Bildung] natural y artificial como característica de ambas épocas. Ahora bien, mientras que Schlegel aún minusvalora, frente a lo hermoso, lo interesante como principio de la poesía moderna, por la falta de legislación del todo y como expresión del «ánimo desgarrado», Schiller admite que la

poesía sentimental se caracteriza por la conciencia de haber perdido de forma irrecuperable la plenitud natural de la antigua poesía, pero a partir de esa comprensión de la relación de ambas épocas no deduce ninguna inferioridad de la época moderna. De acuerdo con su modelo de filosofía de la historia, con el que hay que responder a la pregunta abierta desde la Querelle sobre la relación de épocas autónomas, los poetas antiguos alcanzaron en su educación natural una perfección que resulta inalcanzable para el poeta moderno, separado de la naturaleza por una formación artificial: este solo puede aspirar idealmente a la unidad perdida. Ahora bien, como el ideal es infinito y jamás lo puede alcanzar, el hombre cultivado jamás puede llegar a ser perfecto en su forma de ser, como sí pudo serlo el hombre natural en la suya. Si el arte moderno, en cuanto se encuentra bajo este principio de la perfectibilidad, parece seguir estando subordinado al antiguo, Schiller invierte la tradicional valoración mediante su evaluación de las metas perseguidas y alcanzadas por el arte sentimental e ingenuo: la meta, a la que aspira el hombre a través de la cultura, es infinitamente preferible a la que alcanza a través de la naturaleza44. W. von Humboldt, que consideraba a Schiller el gran representante de la poesía moderna, argumentó por qué había que valorar la meta perseguida por la poesía sentimental como incomparablemente superior a la alcanzada por la poesía ingenua: Ellos [los hombres de la Antigüedad] eran simplemente lo que eran. Nosotros aún sabemos lo que somos y vemos más allá. Mediante la reflexión hemos hecho de nosotros un hombre doble45.

b) Con la determinación del valor propio de cada época, la antigua y la moderna, y su mediación en un modelo de progresión de filosofía de la historia, Schlegel y Schiller

pusieron los presupuestos decisivos para una liberación definitiva de la conciencia del presente respecto del paradigma debido de la Antigüedad. En 1808, A. W. Schlegel podía constatar que se había inventado el nombre romántico para el espíritu particular del arte moderno, en contraposición con el arte antiguo o clásico46. Ya la definición del propio presente con el término «romántico», cuya historia hace referencia al género literario de las novelas de caballería47, indica que ahora el Medioevo, que aún había quedado sin nombrar en el paralelismo trazado por Perrault entre las edades de la historia universal y las fases de la edad humana, se colocaba como inicio y punto álgido de una época cristiana del presente completamente diferente de la Antigüedad y en cuyo final creían encontrarse los románticos. La recepción francesa de esta nueva imagen de la historia en Madame de Staël muestra, por una parte, que el término «clásico» como predicado del arte de la Antigüedad había perdido su connotación normativa al abandonar los románticos los criterios clasicistas del gusto; y, por otra, que la distinción entre «clásico» y «romántico», surgida de las discusiones sobre las épocas del arte, se utilizó también con una pretensión más global para las épocas de la historia universal: Je m'en sers ici [del término «clásico»] dans une autre acception, en considérant la poésie classique comme celle des anciens, et la poésie romantique comme celle qui tient de quelque manière aux traditions chevarelesques. Cette division se rapporte égalemnent aux deux ères du monde: celle qui a precedé l'établissement du christianisme, et celle qui l'a suivi [Me sirvo aquí (del término «clásico») en otra acepción, al considerar la poesía clásica como aquella de los antiguos, y la poesía romántica como la que se atiene de alguna manera a las tradiciones caballerescas. Esta división guarda relación

igualmente con las dos eras del mundo: la que ha precedido al establecimiento del cristianismo y la que lo ha sucedido]48.

c) En oposición al concepto de época «moderno», en el sentido habitual de la Ilustración, entra también en los léxicos alemanes de principios del siglo XIX la nueva comprensión del presente, descrita con los predicados «romántico» y «moderno». Si nuestras reflexiones teóricas preliminares sobre el método de la historia del concepto son acertadas, esta nueva entrada en la norma lingüística demuestra que la discusión filosófica, llevada a cabo ya en todo el siglo XVIII, sobre la delimitación del presente y del pasado solo converge en este momento con el cambio de la vivencia (socialmente normal) de la época. El Conversationslexikon (1817) de Brockhaus, partiendo de la distinción de Schiller entre arte ingenuo y sentimental, acepta la división de la historia universal en era antigua y era cristiano-moderna y, en la determinación más puntual de la última, parece aspirar a una legitimación de tendencias esenciales de la propia época de la Restauración: se caracteriza por el monoteísmo, la constitución monárquica y la monogamia, tres principios que, a su vez, encontrarían su fundamento común en el carácter germánico, dominante desde principios del Medioevo49. En el mismo sentido, esta determinación aparece también en el Conversations-Lexikon de Macklot (1818)50 y en las nuevas ediciones de Brockhaus hasta más allá del cambio de época en 1830; en cambio, la Teutsche-Synonymik de Eberhard y Maas (1827) y el Enzyklopädisches Hand-Wörterbuch (1828) de Heinsius siguen anotando solo el primer tipo de sentido de «moderno»51. En Inglaterra, la Cyclopaedia de Rees repite, todavía en 1819, las distintas determinaciones de lo moderno en diferentes ámbitos de experiencia, dadas por la Encyclopédie de la Ilustración

francesa, pero separándose de esta concede que la arquitectura moderna también puede incluir elementos del gótico, whence it borrows members and ornaments, without proportion or judgment [de donde toma prestados miembros y ornamentos, sin proporción ni juicio]52.

d) Ciertamente, la entrada de la determinación romántica de lo moderno en los léxicos estuvo precedida en la discusión estética alemana por una nueva separación de los conceptos calificados por los predicados «moderno» y «romántico», que comportaba un desplazamiento de lo romántico hacia el pasado y una valoración negativa de lo moderno como arte del presente más próximo. En sus cursos sobre la «historia de la literatura antigua y la nueva», publicados en 1815, F. Schlegel critica la tendencia de la literatura moderna, que para él ya no es romántica y que, quince años después, iba a ser elevada por el movimiento de los jóvenes alemanes a principio unificador y a introducir el uso del término «moderno» en el sentido del tercer tipo de significado. [Esa tendencia] trata de influir en la vida [...] de manera equivocada, en la medida en que se circunscribe totalmente al presente y, así, reduce la realidad53. Hegel, en su Estética, aparecida pocos años después, asigna a cada una de las épocas —preantigua, antigua y romántica— un tipo de poesía dominante: la lírica, la épica y el drama; y, al igual que F. Schlegel, se muestra poco favorable al arte de su propio presente, que sigue a la época del Romanticismo, considerada ya concluida. Así, dice de los personajes de los dramas de Shakespeare que son lo contrario de la miserabilidad de los caracteres modernos, por ejemplo, de los personajes de Kotzebue*, que parecen ser sumamente nobles, grandes, admirables y que, sin embargo, interiormente no pasan de ser al mismo tiempo lumpen54. Según Hegel, esta época moderna,

que culmina y acaba con el Clasicismo alemán, tiene su origen no en el Alto Medioevo, sino en el principio de la Reforma55.

e) A partir de la distinción llevada a cabo por F. Schlegel y Hegel entre lo romántico y el presente «moderno», al principio valorado negativamente, se puede pasar sin dificultad a la apreciación positiva del «movimiento del tiempo», que se va imponiendo de manera creciente a partir de 1830. Como método de la historia social, la historia de los conceptos no se puede permitir tomar en consideración solo los documentos, que retrospectivamente representan la posición más progresista en cada momento de la autocomprensión de las épocas pasadas. En 1820, Goethe todavía consideraba la formación antigua como presupuesto necesario del arte moderno56; y en 1821, A. von Arnim definía la distinción de épocas de la historia universal, posibilitada a través de los términos «antiguo» y «moderno», como una valla, que impedía al hombre cualquier visión de la totalidad57. En Francia, Victor Hugo propagó, en el año de la Revolución de Julio, aquel romantisme como libéralisme en littérature, como principio artístico acorde a la época posterior a la superación del restaurador Ancien Régime58, cuyo final ya habían constatado Schlegel y Hegel más de un siglo antes.

Indicativos del nuevo cambio de significado del término «moderno» después de 1830 son, más bien, los documentos que, poniendo de manifiesto la conciencia de la diferencia del Romanticismo respecto del presente moderno, la ven caracterizada por un espíritu pragmático. En el Zeitungs- und Conversationslexikon (1826) de Hübner se citan como paradigma los Estados libres de Norteamérica, donde predomina ya mucho sentido de lo moderno, cosa que allí significa lo útil59. Que este artículo del léxico acepta una

comprensión habitual de la época moderna, lo demuestran citas como esta de las Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums de Schelling, donde se deplora la inclinación de los modernos a considerar el espíritu pragmático como lo más alto de la historia[60].

El conflicto de las últimas definiciones citadas coloca el Romanticismo en el marco de la historia de los significados del término «moderno» como una época de transición. Durante la primera década del siglo XIX se llevó a cabo teóricamente la separación de la comprensión del presente respecto del modelo de la Antigüedad, esbozada en la Querelle des Anciens et des Modernes, y se introdujo en la norma lingüística, a la que correspondería un cambio fundamental de la percepción del tiempo después de 1830.

IV

1. La reducción de lo moderno a «movimiento de época» en el Premarzo (1848) europeo

«En 1830 hizo su aparición en la arena una nueva generación política, que ya no había conocido la vieja Europa»61. Lo que R. Koselleck constata como presupuesto de la historia política después de la Revolución de Julio vale también para el ámbito de la filosofía en el sentido más amplio, de las artes y de las ciencias de la naturaleza y, en parte, puede explicar por qué, en esta época, se vivieron como fenómenos que caracterizaban el presente los (fenómenos) que, en la época de la Ilustración y del Romanticismo, solo se habían considerado como tendencias. Uno de ellos es el reforzado interés por cuestiones de economía, de sociología (que surge precisamente en este tiempo) y de la ciencia natural que, invirtiendo la preferencia habitual del Romanticismo, se vieron como más actuales que la teoría y la praxis de la estética62. «Común denominador» de la nueva conciencia del presente de la nueva generación es, sin embargo, la «experiencia de la aceleración»63 y, con esta, la idea de que «cada nueva modernidad está destinada a superarse a sí misma», una superación que podemos llevar a cabo sustituyendo el uso habitual del término «moderno» como concepto de época por su uso para designar un presente percibido como punto de paso.

a) Cuando Stendhal llama siècle de la Révolution a la época que va desde el inicio de la gran Revolución hasta su presente, parece que solo define —como los románticos— la propia época con la constatación de su inicio (situado muy próximo). El momento, esencialmente nuevo, de su percepción del tiempo solo resultará claro con la reflexión, que lleva a cabo

escribiendo, sobre un punto temporal del futuro próximo, a partir del cual lo escrito podría parecer como perteneciente al pasado y, por tanto, inactual: Que penserai-je de ce que je me sens disposé à écrire en le relisant vers 1835, si je vis? [¿Qué pensaré de lo que me siento en disposición de escribir al releerlo hacia 1835, si es que vivo?]64. Sin embargo, a diferencia de La Bruyère, esta consideración del juicio del futuro sobre el propio presente tiene para Stendhal la consecuencia de una nueva valoración de la validez de su actuación en el tiempo: ma philosophie est du jour où j'écris [mi filosofía es del día en que escribo]65.

En 1859, o sea, apenas tres décadas después, Baudelaire, en su escrito Le peintre de la vie moderne [El pintor de la vida moderna], transformó esta percepción del tiempo en una teoría estética de la modernidad, que todavía se utilizará para la autocomprensión de las vanguardias artísticas del siglo XX y que aquí quisiéramos exponer en sus rasgos fundamentales, anticipando el curso cronológico de la historia de los conceptos. La idea de que cada pasado tiene que considerarse a sí mismo como presente y su arte como moderna (Il y a eu une modernité pour chaque peintre ancien [Hubo una modernidad para cada pintor antiguo]) lleva a Baudelaire a ser el primero en concluir que los términos «moderno» y «modernidad» no designan, como habían supuesto los románticos en su uso, la especificidad de una época reciente, sino todas las diferentes, aunque siempre pasajeras, ideas de los hombres de las diversas épocas sobre lo bello: La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent [La modernidad, eso es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente]. Ahora bien, a un concepto de «modernidad», que incluye proyectar múltiples ideales pasajeros, ya no se puede oponer la «antigüedad» como esencia de un pasado, sino solo lo imperecedero. Ambos principios, lo

moderno y lo eterno, se complementan en la «doble naturaleza de lo bello». Tarea de la literatura es separar de lo pasajero lo que ahí se contiene de poético, para que así se pueda constituir lo eterno como polo opuesto de lo moderno: dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire [separar de la moda lo que de poético pueda contener en lo histórico, sacar lo eterno de lo transitorio]66.

b) En el marco de esta historia del concepto, la teoría de la modernidad de Baudelaire marca no solo un punto de inflexión para la autocomprensión del arte. También se puede ver cómo un uso del término «moderno» en el sentido del tercer tipo de significación, en cuanto consecuencia de la «historización del tiempo»67 (en el caso particular de Baudelaire a partir de la idea de que las épocas del pasado eran presente para sí mismas), se convierte en el concepto opuesto de «eterno». En el Premarzo europeo, la historización del tiempo se convirtió en tarea también para la historiografía, en la medida en que el presente dejaba de ser un punto fijo delimitable, desde el que se podía enjuiciar el pasado. El historicismo, preparado desde la equiparación por principio de las épocas de la historia universal en la discusión de la Querelle, parece motivado también por esta nueva experiencia. Vivir el nuevo tiempo resultó una dificultad, ante todo al incluir la historia del presente. En 1843 escribió Lorenz von Stein: Las antiguas condiciones fueron anuladas, aparecieron nuevas, incluso combatidas por lo más nuevo [...] es como si la historiografía de la historia ya no fuera capaz de proseguir68. En 1849 Lamartine fundamentó con mayor precisión esta misma idea de que la historia del presente como género de la historiografía ya no existía (Il n'y a plus d'histoire contemporaine [No hay ya

historia contemporánea]). La secuencia de los grandes acontecimientos, que se dan entre la vivencia actual (oeil/ojo) y el recuerdo (mémoire/memoria), es tan rápida que los recuerdos de la propia vida (antes considerados del presente) aparecen a menudo ya como lejano pasado: Les jours d'hier semblent déjà enfoncés dans l'ombre du passé [Los días de ayer parecen ya hundidos en la sombra del pasado]69. La historización del tiempo pasa de ser modelo de pensamiento a experiencia, en la que los acontecimientos vividos a lo largo de la vida como presente pueden aparecer como pasado.

c) Para el movimiento de la Joven Alemania, el punto de partida de una conciencia parecida había sido aún la separación explícita del pasado inmediato como una época concluida, cualitativamente diferente del propio presente. H. Heine, uno de sus portavoces, ya en 1828 había constatado que el principio del tiempo de Goethe, la idea del arte perdía importancia y, en 1834, tras la muerte de Hegel, había declarado finalizada la revolución filosófica70; y ya en 1831 veía que su antigua profecía del final del período del arte, que empezó en la cuna de Goethe y acabará en su ataúd [...] está cerca de cumplirse71. Si Hegel había creído que el final del arte se había alcanzado en su presente72, también Hugo había vivido el tiempo en torno a 1830 como el momento de la revolución. Heine se distingue de Hugo por la aspiración a superar el arte romántico, cuyo principio, según él, tiene sus raíces aún en el depuesto Antiguo Régimen, en el Sacro Imperio Romano, mientras que Hugo había querido proponer aquel arte romántico, en cuanto libéralisme en littérature, en vez de las reglas clasicistas (les règles d'Aubignac) que representaban al Ancien Régime. Como F. Schlegel y Hegel, Heine vio una ruptura entre la época del Romanticismo y el propio presente, pero no creía, como

aquellos, que el arte no fuera posible en este presente o que estuviera necesariamente subordinado al antiguo. En ese sentido, consideraba que ese movimiento del tiempo, por el contrario, [...] tenía que ser incluso provechoso para él73.

H. Laube74, en un artículo del año 1835, consideró como criterio de identificación de la escritura moderna esta tendencia a tematizar lo que de real, existente hay que escoger como adecuado a las relaciones adecuadas. De hecho, era el motivo unificador de los representantes de una nueva literatura, cuyo Mesías [...] solo tenía que ser el tiempo (i.e., el presente) mismo y a cuyo servicio y a favor de sus ideas se consideraban destinadas todas las fuerzas individuales75.

A pesar de esa unanimidad respecto de la decidida dedicación al presente, la conciencia de la modernidad no era la misma en todos los representantes de la Joven Alemania. Por una parte, se añadían al nuevo tiempo como época determinadas tendencias características, para diferenciarla del pasado: así, la lucha del naciente espíritu del pueblo contra la monarquía absoluta76 era su principal tarea política, la inseparabilidad de vida y escritura era la ley de la literatura moderna77, y la prosa era la escritura moderna78. Cuando se utiliza con esa función, el término «moderno» sigue siendo una descripción de la época en el sentido de su segundo tipo de significación, aunque los autores de la Joven Alemania situaban el inicio de su presente en el pasado inmediato de 1830 (y no como los románticos varios siglos antes). Por otra parte, Gutzkow definía «moderno» como predicado de la gracia, la ley estética no solo de las nuevas tendencias, sino también del refinamiento en el arte antiguo, medieval o romántico. Evidentemente, en él el término no se refería a la particularidad sustancial de una época, sino a una relación especial del observador de los fenómenos de su presente y del

pasado en cuanto histórico: así pues, lo moderno sería propiamente lo objetivo en el momento fluctuante, el hecho del tiempo considerado en sí mismo sin controversia ni oposición, no relativamente. A partir de esa consideración histórica del tiempo se da, también para Gutzkow, la vivencia del propio presente como pasajero: el género moderno surge rápidamente, se difunde rápidamente, se comprende rápidamente y muere aún más rápidamente, antes de que haya experimentado alguna crítica79.

d) Esta utilización del término «moderno», en el sentido del tercer tipo de significación, no se puede alcanzar a ver aún en el mismo momento dentro del ámbito de experiencia de la filosofía del Estado. Citamos como prueba la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel del joven Marx (1843), con la que pretendía probar que la verdadera idea hegeliana del Estado estaba en contradicción con la realidad existente. Hegel, en el § 262 de su Filosofía del derecho había definido el Estado como la idea real, el Espíritu, que se divide como en su finitud en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad burguesa para, a partir de su idealidad, ser para sí espíritu infinito, real. Marx critica el fundamento de esta concepción, o sea, la tendencia de Hegel a convertir el sujeto real (aquí, la familia y la sociedad) en predicado del verdadero predicado (aquí, el Estado). Más bien hay que partir del contenido: el Estado, sin la base de la familia y de la sociedad, no puede existir; de esa manera se ve que, alienado, se opone a estos en la realidad política. Este dualismo de Estado y sociedad ya existió en el Medioevo, pero solo ha resultado manifiesto en la Época Moderna, donde el Estado, objetivado en la constitución y la burocracia, se opone al hombre: La constitución representativa es un gran progreso, porque es la

expresión pública, no falsificada y consecuente de la situación moderna del Estado. Es la contradicción sin veladuras80.

Marx, al presuponer la constitución representativa como criterio de delimitación del Estado moderno respecto del medieval, está siguiendo una división de las épocas habitual en su tiempo y diferente de la del siglo XVIII. También se encuentra, por ejemplo, en A. de Tocqueville, que identifica la Inglaterra del siglo XVII como une nation toute moderne, qui a seulement préservé dans son sein et comme embaumé quelques débris d'un moyen âge [una nación enteramente moderna que solamente ha preservado en su seno y como embalsamado unos cuantos escombros de una edad media]81. La diferencia esencial entre Marx y Tocqueville no reside en la diferencia de la delimitación temporal a partir del concepto «moderno», sino en la valoración implícita en cada caso: Marx saluda los logros del Estado moderno solo como presupuesto para la superación de la alienación, que aquel aún mantiene, y por tanto como paso preparatorio de su propia abolición; en cambio, Tocqueville lo celebra como logro del pasado, que hay que preservar en el presente y realizar en todos los países.

e) Si se sigue la información de los léxicos alemanes del tiempo del Premarzo82, en la norma lingüística aún no habían entrado ni el uso del predicado «moderno» observado en el ámbito de experiencia de la estética para designar un presente vivido como transitorio, ni su utilización como descripción de época en el ámbito de la filosofía del Estado. El Neuestes Conversationslexikon für alle Stände (1836) y el Allgemeines Fremdwörterbuch (1838) de Heyse incluyen, junto al primer tipo de significación de «moderno», el significado aparecido en el Romanticismo83. El Universal-Lexikon de Pierer es el primero en anotar un recorte del período temporal

comprendido por el concepto de época «moderno», que ciertamente no corresponde a la disolución fundamental del segundo tipo de significado del término por el tercero, sino que estaba anticipado en cuanto al contenido por la delimitación de la época romántica en la Estética de Hegel: Lo propiamente moderno empieza, en el arte y literatura nuevos, con el período en que lo romántico antiguo fue modificado por influjo del nuevo estadio del arte y literatura grecolatinos antiguos84. En la formulación más precisa de la Allgemeine Realencyklopädie de Manz resulta claro que la nueva división de una determinación de la fundamentación histórica del Idealismo se subordina al Clasicismo alemán: Lo moderno así configurado tendía a unificar lo antiguo y lo romántico en una unidad superior y a hacer valer el dominio de la idea en toda diversidad85. Pero, mientras que Hegel y F. Schlegel aún definían la época del Clasicismo alemán con el predicado «romántico» y la separaban del propio tiempo «moderno», considerado decadente frente a la perfección de aquel, el uso del término «moderno» en un esquema de tres estadios (como aparece, por ejemplo, en el Brockhaus de 1853) elimina y supera la separación entre el Clasicismo nacional y el propio presente: Por eso, en los últimos tiempos se ha convertido en general la división en antiguo-clásico, romántico-medieval y moderno86. Claramente, hacia la mitad del siglo XIX, la norma del significado del término «moderno» y su uso, acuñado por una experiencia del tiempo completamente nueva, se yuxtaponen sin más en los autores de la Joven Alemania.

2. Crítica y desarrollo de la nueva conciencia del presente después de 1850

En somme, à l'idole du progrès répondit l'idole de la malédiction du progrès ce qui fit deux lieux communs [En suma, al ídolo del progreso responde el ídolo de la maldición del progreso, con lo que tenemos dos lugares comunes]87. Con esta frase Paul Valéry acentúa irónicamente el objeto de este apartado y del anterior de nuestra historia del concepto, es decir, la oposición de dos experiencias del tiempo, que caracterizan el siglo XIX como una serie de «acción y reacción», casi en sentido naturalista. Pero, para comprender históricamente la «demonización» de la nueva conciencia del presente, tenemos que preguntarnos por los motivos de esa reacción, que no tienen cabida en el esquema causal sugerido por Valéry. Evidentemente están en estrecha conexión con la función legitimadora de la conciencia del presente mediada socialmente. Instituciones, que han surgido varios siglos antes y cuyas estructuras y contenidos están marcados por su época original, necesitan una conciencia del tiempo sedimentada en el saber social, en la que el presente se prolonga (hacia atrás) al menos hasta el momento de su inicio. De no hacerlo así, corren el peligro de aparecer como reliquias del pasado que necesitan una transformación en un nuevo presente. En este sentido, el concepto romántico de la Época Moderna cristiana, en cuanto basada en el Medioevo, era una legitimación de las monarquías de la Restauración. Un concepto del presente, que había cambiado, pero que seguía siendo designado con el término «moderno», cuyo inicio se situaba cerca y en el propio siglo, y aún era más una vivencia del presente que un momento transitorio, y cuya consecuencia era un imperativo de cambio institucional permanente, tenía que topar con la crítica por

parte de los seguidores del orden social, que necesitaban la legitimación mediante la conciencia de una continuidad histórica más amplia.

a) Después de 1848, el concepto de modernidad, que caracterizaba a la Joven Alemania, fue atacado no solo por los representantes del viejo poder. Los autores literarios de una nueva generación a menudo se denominaban a sí mismos «modernos», pero ya no unían a este uso del término en el sentido del primer tipo de significado ninguna pretensión programática, sino que buscaban valores guía, válidos por encima del tiempo, evitando conscientemente la tendencia a la actualidad de sus predecesores: Nosotros, los modernos, no nos hacemos ninguna ilusión, pues los modismos, las literaturas, críticas y reflexiones nos han hecho insípidos y estériles, desorientados, confusos y apolillados88. Fontane entendió el realismo como el principio artístico con el que había que volver a llenar el vacío provocado por una exagerada independencia del presente: El realismo en el arte es tan antiguo como el arte mismo, incluso más: es el arte. Nuestra orientación moderna no es más que una vuelta al único camino adecuado, la convalecencia de un enfermo89. Exactamente igual, Stifter quería, en 1852, contraponer objetividad, ingenuidad y pureza a la afectación y al adorno remilgado del gusto en boga. Sin embargo, a diferencia de Fontane mantiene el predicado «moderno» para definir las tendencias, de las que pretende separarse, de los errores del arte y poesía modernos90. En este sentido, se mantienen en el concepto connotaciones del programa del arte rechazado por Stifter y que en Fontane están completamente separadas del predicado «moderno».

b) Más característica que la autocomprensión de los realistas, que querían poner un nuevo principio del arte supratemporal en vez del afán por la actualidad, que les parecía excéntrico, es para la segunda mitad del siglo XIX la áspera polémica contra un modernismo identificado como enemigo de valores y órdenes tradicionales. Así, por ejemplo, la devaluación de la consigna liberal «moderno» en la tercera edición (1872) de la colección de Phrasen und Schlagwörtern, editada por A. Reichensperger (el dirigente de la fracción católica en la Cámara de Diputados prusiana), como ataque a los adversarios político-culturales, que puede renunciar a argumentos materiales (de contenido). Se construyen contradicciones aparentes: el término «moderno» se encuentra ya en escritores antiguos, o sea, que no es moderno, como si el referido concepto se pudiera devaluar a partir de la explicación de la historia. Un cierto sentimiento de devoto recogimiento asalta a los que se mantienen en la luz del siglo XIX cuando nombran el término, por más que se sentían por encima de sentimientos religiosos, como si ese sentimiento devoto fuera realidad y no una clara hipérbole polémica. El arte moderno, que odia a Reichensperger como un promotor de la construcción de la catedral de Colonia, es denunciado como inmoral: su principal fuerza reside en el desnudo [...], pero no cabe entenderlo de ninguna manera como la desnudez ideal del antiguo arte griego91. Que detrás de esa polémica contra el concepto «moderno» se esconden ataques a grupos rivales, que supuestamente lo propagaban, se ve aún más claramente en un artículo de R. Wagner (1866) titulado «Modern». Wagner constata que hay que entender el mundo «moderno» de nuestros más recientes portadores de cultura como un mundo absolutamente nuevo, que ya no tiene nada que ver con los mundos precedentes; y concluye que esa ausencia de historia

solo se les puede atribuir a los judíos, pues ya hace medio siglo que estaban completamente alejados de nuestras tendencias culturales. La tesis de Wagner resulta superficialmente plausible, en la medida en que equipara lo «moderno» con las tendencias de la Joven Alemania, que él despacha como una defectuosa excrecencia en el campo de la literatura alemana, cuyos representantes más significativos, Heine y Börne, eran judíos. Pero también puede esconder que Wagner transforma la conciencia de los jóvenes alemanes de estar en el inicio de un presente nuevo, separado del Clasicismo y Romanticismo alemanes, en una guerra, en una conjura nacional-judía, bien apoyada por el poder del dinero, contra la cultura alemana. Y a partir precisamente de esta exposición completamente sesgada, deduce su advertencia final contra el arte moderno como algo justamente deplorable y muy peligroso en especial para nosotros, los alemanes92.

La germanística de la época desarrolló un modelo científico de legitimación para esa devaluación de las diversas tendencias artísticas denominadas «modernas» frente al Clasicismo y al Romanticismo. De acuerdo con este modelo, la literatura alemana alcanza regularmente cada seiscientos años una época de florecimiento y, tras su punto álgido en torno a 1800, amenazaba con [volver a] brotar a partir de los ideales [...], que en tiempos de Goethe fueron nuestro orgullo y nuestra grandeza. Tarea de la germanística es mantener despierta la memoria de los valores identificadores de los «clásicos» alemanes en la profundidad de la ola de cultura que está llegando93.

En la teoría de Nietzsche de la decadencia de la cultura occidental se asignaba a la época moderna un puesto completamente diferente del de los textos citados. En estos era el Clasicismo inmediatamente anterior a la propia época, y no

el griego, el que servía como medida y se propagaba la preservación de los ideales, supuestamente nacionales, del mismo, en vez de la superación de la desdeñada modernidad mediante un nuevo tipo de hombre. En Nietzsche, en cambio, las tendencias características [de la época moderna] también eran objeto de una crítica igualmente fuerte, pero incomparablemente más aguda. Según él, con la fundación del imperio de 1871, se confirmaba también en Alemania el paso a la mediocridad, a la democracia y a las «ideas modernas»94. Su realización, preparada en el siglo XVIII —y con ello el lapso temporal de la época, comprendida en el concepto «moderno»—, se pone en marcha con la Revolución francesa95 y se caracteriza por el predominio de tres ideales: compasión con los que sufren, [...] sentido histórico, [...] cientificismo96. Mientras que, durante el siglo XIX, la democracia y el cientificismo se consideran a menudo logros o máculas de la época moderna, la polémica contra el incansable entretejer e historiar de todo lo que ha llegado a ser por obra del hombre moderno97 únicamente le sirve a Nietzsche para la definición de la nueva conciencia del presente. Las tendencias historicistas (que él ataca) a distanciar el presente y el pasado, el escepticismo respecto de lo que ha llegado a ser históricamente, sin embargo, son consecuencias de la referida vivencia del propio presente como tiempo pasajero y del pasado como presente que ha pasado. La burla de Nietzsche sobre los promotores y panegiristas ingenuos, los apóstoles de las «ideas modernas»98 muestra una capacidad (que no alcanzan los demás detractores) para reconocer la conexión de múltiples fenómenos, denominados «modernos» en conjunto.

c) Ciertamente, la suma de ataques contra el concepto de lo moderno, transformado por la conciencia del presente de la

generación de 1830, no pudo detener su lenta introducción en la norma lingüística. El mismo H. Wagener, miembro conservador de la Cámara de diputados prusiana y notable autor del Kreuzzeitung, en su Staats- und Gesellschafts-Lexikon (1863) rechaza como anticuado el uso habitual en el Romanticismo del predicado «moderno» para definir el conjunto de la época cristiana desde el principio del Medioevo. En el marco de la historiografía, el concepto abarca ahora la época que va desde el comienzo de la Revolución francesa [...] hasta nuestros días. Este tercer período de la reciente historia se caracteriza por la formación del Estado moderno. Como Marx y Tocqueville, Wagener valora las orientaciones constantes de diverso tipo como criterio de diferenciación del Estado moderno respecto del medieval; a diferencia de Marx, espera del sistema representativo la realización de la doctrina del equilibrio de las fuerzas [...] para la salud del todo99. En el ámbito de experiencia de la estética apunta Wagener aún el concepto, propuesto por Hegel y desde 1843 presente en los léxicos alemanes, de una época moderna que empezó con la Reforma. De esa manera se legaliza por primera vez en la norma lingüística alemana el uso diferenciado de la definición de la época «moderna» en los ámbitos de experiencia de la teoría del Estado y de la estética.

El Konversations-Lexikon (1888) de Meyer muestra la influencia que tuvo la nueva comprensión del presente en la norma, pues aquí el carácter particular de las creaciones artísticas de la época reciente vale como particularidad sobre todo del siglo XIX100. Ciertamente, «moderno» sigue siendo también ahora un concepto de época, pero en la progresiva reducción del presente designado por el mismo indica una aproximación al tercer tipo de utilización.

d) La polémica contra el nuevo concepto de modernidad y su constante influencia en la norma lingüística se puede observar también fuera de Alemania como tendencias de la segunda mitad del siglo XIX. Así, en España, el autor liberal B. Pérez Galdós, en su novela La familia de León Roch (1878), pone en boca del protagonista Onésimo, concebido como caricatura del conservadurismo, apoyado en la nobleza y en la Iglesia, una invectiva contra los hábitos modernos, que habrían deshabituado a la mujer española de su modestia cristiana y de su bella ignorancia101. El motivo de esa hostilidad de los conservadores contra todas las pretensiones de la época moderna lo señala Galdós unas páginas más adelante, cuando indica como característica principal de la sociedad contemporánea la nueva posibilidad para la burguesía de compensar la prerrogativa del nacimiento noble mediante el mérito y la fortuna102.

En Francia, los léxicos aceptaron, aún hacia finales del siglo XIX, las determinaciones conceptuales de lo moderno propuestas por la Encyclopédie para diversos ámbitos de experiencia, aunque vale la pena introducir aquí dos cambios que emergen una y otra vez. Citamos la edición del Larousse, publicada entre 1865 y 1878, donde se constata que el predicado «moderno» se refiere sobre todo a fenómenos del siglo presente. Ahí aparece moderne, al igual que su correspondiente alemán, como término historiográfico. Aunque el inicio de la «historia moderna» se desplaza mucho hacia el pasado, al reinado de Francisco I, la segunda parte de la proposición, que sigue a esta determinación, muestra que el presente, así delimitado, se experimentaba también como pasado del propio futuro y, por tanto, como pasajero: cette définition deviendra évidemment fausse quand l'époque de François Ier sera devenue une époque ancienne [esta definición

resultará evidentemente falsa cuando la época de Francisco I haya devenido una época antigua]103.

e) En 1864, un año antes de la aparición del primer volumen de la citada edición del Larousse, los hermanos Goncourt habían publicado la novela Germinie Lacerteux. En la historia de la literatura se la considera como la primera obra del naturalismo francés, cuya doctrina iba a inspirar, un cuarto de siglo después en Alemania, el renovado intento de fundación de una escuela de literatura moderna. El objetivo de los Goncourt era describir al hombre moderno, cuyo carácter particular veían preparado por una transformación general de las vivencias educativas que marcaban a las generaciones. Según su prólogo a Renée Mauperin (1875), la educación moderna del hombre se extendía hasta el año epocal de 1838 como inicio del parlamentarismo, mientras que las tendencias decisivas de la formación moderna de las mujeres —l'éducation artistique et garçonnière— solo empezaron a implantarse unos treinta años más tarde, en torno a 1845104. Este intento de caracterizar al hombre moderno muestra cómo, junto a la experiencia del tiempo constantemente acelerado, también la comprensión [Einsicht] de la pluralidad de procesos históricos se oponía a una delimitación retroactiva del propio presente como época cerrada. La fundamentación teórica del naturalismo, formulada en 1880 por Zola, parece haber tenido una recepción tan amplia en toda Europa, porque ya no estaba construida solo, como la de Goncourt, sobre la actualidad del objeto descrito105, sino que, en vez de la determinación de tradiciones modélicas, proponía la exigencia de utilizar los métodos experimentales positivistas de las ciencias de la naturaleza en la producción literaria como un programa que solo se podía resolver en el futuro: Le point de vue est nouveau, il devient expérimental au

lieu d'être philosophique [El punto de vista es nuevo, se vuelve experimental en lugar de ser filosófico][106].

V

1. La modernidad como programa en el cambio de siglo

En un tiempo, cuyo ritmo de vida queda determinado para media humanidad por planes quinquenales y en el que la investigación del futuro se emancipa como disciplina científica, no puede sorprendernos que un movimiento artístico o político defina su pretensión de modernidad mediante un concepto que aún hay que realizar, como hizo Zola con el naturalismo. En el marco histórico del siglo XIX, la coincidencia, documentada en innumerables escritos programáticos, en la nueva orientación de la comprensión del presente a partir del futuro marca sin embargo el punto de inflexión, en el que el «imperativo de la tradición» como orientación de la acción humana en un amplio espacio es reemplazada por el «imperativo de selección»107. Esta reorientación es una consecuencia del cambio radical documentado en el apartado preliminar de nuestro artículo —también por la polémica de los conservadores— en cuanto a la vivencia del tiempo y al punto de convergencia de sus diversas manifestaciones. Una delimitación del presente como época por medio de la fijación de su inicio en el pasado parecía ahora imposible ante la acelerada secuencia de transformaciones históricas y por la comprensión de la multiplicidad de procesos históricos no sincrónicos. Sin embargo, el presente no se reducía solo en su duración a un punto del curso temporal, sino que también era vivido como pasado del futuro y, por tanto, como posibilidad de configurar ese futuro. Así, se interpretó como espacio abierto hacia delante, para la planificación de una acción, que se podía formular en programas.

Desde el punto de vista de nuestra retrospectiva analítica resulta evidente que el término «moderno» se utilizara en el sentido del tercer tipo de significado para la descripción de tales programas. En la conciencia de numerosos autores de la

modernidad en el cambio de siglo quedó como nombre de una época del presente, en cuyo inicio creían estar y cuyo final veían muy lejano, en la medida en que consideraban pasajeros sus propios programas.

a) Esta autocomprensión contradictoria aparece ya en el primer manifiesto de la modernidad, las Thesen zur literarischen Moderne (1887) de E. Wolff[108], que dieron nombre al movimiento. Aquí, por una parte, junto a la exposición de todas las fuerzas de la vida presente que son y aspiran a ser significativas, se indica como tarea del poeta del presente promover el futuro proféticamente y abriendo caminos. Por otra, el presente se define como época de nuevo por tres tendencias dominantes: la filosofía idealista alemana, la ciencia natural y la obra civilizadora [Kulturarbeit] de la técnica[109]. En cambio, cuando O. Brahm, tres años más tarde, presentó a la recién fundada revista Freie Bühne für modernes Leben el artículo programático «Zum Beginn», a pesar de una referencia explícita al naturalismo como primera teoría directriz evitó esa fijación material de la propia modernidad: el infinito desarrollo de la cultura humana no está unido a ninguna fórmula, tampoco a la más reciente[110].

Si se reúnen los principios, que los diversos representantes de la modernidad denominan movimiento, se ve la amplia escala de teorías artísticas, filosóficas y políticas del siglo XIX, en vez de una doctrina unificadora. M. G. Conrad esperaba una unión de la modernidad y de la socialdemocracia[111]; C. Grottewitz y L. Berg veían en el superhombre, propuesto por Nietzsche como superación de la idea ilustrada-moderna de la compasión, el tipo de hombre de la propia época moderna[112]. H. Hart celebró, como ya había hecho Hegel a principios de siglo, a Shakespeare y Goethe como profetas de la

modernidad[113]. Frente a estas divergencias de orientación, que pronto iba a provocar críticas de fuera y controversias internas, solo quedó, como fundamento de una autocomprensión común a sus diferentes posiciones, la conciencia de estar en los comienzos de un presente todavía por configurar: nos encontramos en la línea divisoria de dos mundos; lo que hacemos es solo preparación de algo más grande, un futuro, que no conocemos y apenas vislumbramos[114].

El sustantivo «modernidad» se presentó, ya poco después de su aparición en el Brockhaus del año 1902, como definición de la esencia de las orientaciones sociales, literarias y artísticas más recientes[115]. Esta determinación semántica que representa la norma lingüística no se diferencia del uso del término por parte de los citados autores del cambio de siglo. Está entre el segundo y el tercer tipo de significado de «moderno», según si las orientaciones más recientes son consideradas características de una época que acaba de empezar, pero que se experimenta como tal, o como de un presente que se vive de antemano como pasajero.

b) Con la clasificación del presente transitorio y acortado hasta un punto determinado del proceso temporal parece haberse alcanzado un límite semántico del concepto «moderno», que será superado cuando el presente se anticipe a sí mismo como momento de la configuración del futuro. Ya para el actualismo de la escuela naturalista uno de sus principales críticos, A. Albalat, había propuesto en 1895 el predicado dans-lemouvement[116], que sin embargo no entra en la norma lingüística. Más éxito tuvo el término Avantgarde, que apareció hacia 1900 en el ámbito de la discusión estética, para referirse a los representantes de «posiciones nuevas, prerrevolucionarias, opuestas al pasado más inmediato y al

propio contexto sociocultural»117. Aquí nos encontramos en el punto de la historia del concepto «moderno» en el que un contenido nuevo, no incluido en las posibilidades previstas por el sistema lingüístico para el término «moderno», es adoptado por un predicado ya contenido en el sistema de designación del lenguaje, con lo cual se transforma también el significado que se le ha añadido. Avantgarde, originalmente un término del lenguaje militar, ya se utilizó esporádicamente antes de 1900 como descripción metafórica de las más nuevas escuelas artísticas y de grupos políticos orientados hacia el futuro. De todas maneras, cuando por ejemplo los hermanos Goncourt dijeron en 1879 que el éxito de su propia novela Germinie Lacerteux y el de la de Zola Assomoir eran des brillants combats d'avant-garde118, la observación implícita en la metáfora (a saber, que esos libros se habían adelantado a su tiempo) todavía era el punto de partida de un juicio negativo. Solo en la medida en que a partir de la nueva experiencia del tiempo creció y se difundió también una nueva comprensión del presente como momento para la configuración del futuro, pudo el predicado avant-garde convertirse en su descripción en la norma lingüística y, con ello, experimentar una ampliación de su significado. A partir de entonces, el término «moderno» parece que se utilizó más esporádicamente para referirse a las más recientes orientaciones sociales, literarias y artísticas119. Hoy su función está limitada en gran parte al primer tipo de uso.

c) La idea (constatada en nuestra interpretación de la sustitución del predicado «moderno» por avant-garde) de que este presente, vivido de una manera nueva, no era delimitable como época y podía definirse según propiedades particulares respecto del pasado, la adquirieron la mayoría de

representantes de la modernidad solo con el fracaso de los propios programas y a partir de la crítica de sus adversarios. Ya en 1894, H. Bahr reprochó a la modernidad que, frente a sus pretensiones, no había llevado a cabo ninguna fórmula [...] ningún programa[120]; y ese mismo año constataba C. Flaischlen que los cambios en los representantes individuales y en su poesía se habían cumplido de manera tan precipitadamente rápida que ninguno de los principios artísticos originales tenía ya validez[121]. La protesta de M. G. Conrad contra la tarea de los objetivos de la modernidad —el verdadero gran naturalismo flameante no será sofocado por ninguna corriente contraria[122] — es solo una prueba más a favor de la idea de la imposibilidad de imponerlos como orientaciones de un nuevo presente. En 1908, unas dos décadas después de su inicio, Josef Kainz podía traducir la consecuencia histórica de esta experiencia en esta simple fórmula: ¡Ya no hay ninguna modernidad![123].

d) Este cambio de la valoración estética, presentado en las últimas citas como vivencia de los intelectuales en torno al cambio de siglo, se convirtió por ese mismo tiempo ya en objeto de la reflexión de la historia de los conceptos. R. Borchart, en 1905, creía poder explicar la reciente devaluación del concepto de modernidad como consecuencia de su traslación de la esfera temporal [...] a la estética, en la que se había transformado en un concepto de género y de valor[124]. En su pretensión general esta interpretación se puede desmentir mediante la referencia al uso del predicado «moderno» como concepto de género y de valor, por ejemplo, del Romanticismo; pero sigue siendo válida en torno a 1900, en la medida en que, ante la nueva vivencia del tiempo, el sincretismo heredado del concepto estético de género y del

concepto cronológico de presente ya no se podía incluir en el significado de «moderno». F. Mauthner formuló en su Wörterbuch der Philosophie (1910) esa misma idea: dado que el término «moderno» se refiere solo a una franja indeterminable en el curso del presente, literalmente solo a la punta de iceberg del presente, no se puede utilizar la construcción sustantivada «modernidad» como paralela al concepto de género y de época de la «Antigüedad», que abarca un espacio temporal bien delimitado comparativamente125. Con una fundamentación análoga, la Enciclopedia universal ilustrada (1907) consideró un contrasentido el intento del «modernismo» —la modernidad literaria española y sudamericana— de definirse como escuela estética: puesto que, no siendo el tiempo fijo ni permanente para ninguna cosa de la vida presente, es linaje de temeridad pretender que lo que hoy tiene aspecto de cosa moderna y remozada pueda también tenerlo dentro de unos años126.

e)* La oposición frontal de la España oficial contra los movimientos modernistas en los diferentes ámbitos de experiencia fue motivada decisivamente por la lucha, guiada por la Iglesia católica desde el primer concilio vaticano, contra el modernismo teológico. En el ámbito de la teología, el predicado «modernismo» se refiere solo en general y suprahistóricamente al «progresismo en contraposición al conservadurismo» como un «fenómeno normal en el histórico gobierno de fuerzas de la vida espiritual»127. Así, en el siglo XIX el concepto pudo ser utilizado también por la ortodoxia protestante «para definir las tendencias anticristianas del mundo moderno, así como el radicalismo de los teólogos liberales»128.

Sin embargo, entre finales del siglo XIX y principios del XX, «modernismo» se utiliza mayoritariamente en un sentido más

estricto como nombre propio para referirse a diversas corrientes teológicas de renovación en la Iglesia católica de Francia, Inglaterra, Italia y, en menor medida, Alemania. Pío X introdujo el concepto en este sentido con sus encíclicas Lamentabili (3.7.1907) y Pascendi (8.9.1907). Por parte evangélica y extraeclesiástica, los «modernistas» se incluyen en el catolicismo reformista como una fracción; la Iglesia católica, en cambio, solo incluye en el mismo las corrientes del catolicismo crítico y del catolicismo del presente y condena siempre el «modernismo» como herejía.

Desde la perspectiva de la historia de la teología, es una prosecución de los movimientos católicos reformistas de los siglos XVII y XVIII; desde el punto de vista sistemático, el «modernismo» como nombre propio es una construcción, que incluye diversas tendencias «en los ámbitos de la filosofía de la religión, de la apologética, de las ciencias bíblicas, de la historia de los dogmas, de la disciplina eclesiástica y de la acción políticosocial»129. Sus intentos de una mediación entre revelación y razón, entre catolicismo y realidad cultural, científica, social y política procedían de una situación, caracterizada por las reacciones de Pío IX ante la creciente secularización de la vida: proclamación de la inmaculada concepción de la virgen María (1854); condena de la ciencia moderna, del liberalismo y del comunismo en el Syllabus y la encíclica Quanta cura (1864); proclamación del episcopado universal del papa y dogma de la infalibilidad del concilio Vaticano I (1869-1870), y confirmación del neotomismo como filosofía de la Iglesia católica.

La reacción en contra fundamenta los momentos principales del «modernismo» en la orientación a una piedad mística subjetiva, en el abandono de la «exteriorización de la vida religiosa»130 y en la adopción de un pensamiento histórico-

crítico en relación con el trasfondo del evolucionismo. De acuerdo con su objeto, se distingue un modernismo bíblico, uno social y otro teológico131. La condena papal de 1907, seguida de excomuniones, inclusiones en el Índice y suspensiones de cargos desembocó en el llamado juramento antimodernista (1 de septiembre de 1910), que compromete a todo el clero católico (con excepción de los profesores universitarios alemanes) con las posiciones de las encíclicas Pascendi y Lamentabili y que sigue teniendo validez hoy.

El estallido de la Primera Guerra Mundial supone el aparente final de la confrontación con el modernismo, marcada por la reacción de los integristas, especialmente después de 1910. Esta orientación designa un «totalitarismo religioso» que «pretende someter todas las cuestiones de la vida privada y pública [...] fundamentalmente a la potestas directa de la Iglesia»132. El integrismo extendió la censura del modernismo también a todo el catolicismo reformista. Tras la condena de todas las tendencias secularizadoras filosóficas y políticas fuera de la Iglesia católica (liberalismo y comunismo) en el Syllabus y Quanta cura, el modernismo quedó excomulgado en la Iglesia como fruto herético del «liberalismo»133. En adelante, «catolicismo» y «antimodernismo» designarían una común oposición frontal contra «modernismo», «liberalismo» y «comunismo», que experimentó una agravación nacional específica en la Kulturkampf prusiana.

Los problemas, solo reprimidos, pero no resueltos, que había planteado el modernismo, llevaron entre las dos guerras mundiales a una continuación de la discusión. Después de la Segunda Guerra Mundial se formaron la Théologie Nouvelle (nueva teología), el Linkskatholizismus (catolicismo de izquierdas) y el teilhardismo (Teilhard de Chardin), en los que

quedan difuminadas las fronteras terminológicas entre «modernismo» y catolicismo reformista.

Junto al «modernismo» católico romano existe el concepto con un segundo significado como nombre propio, que designa tendencias próximas en la Iglesia anglicana. Los adversarios del modernismo anglicano son el fundamentalismo y el anglocatolicismo.

f) Mientras la Iglesia católica pudo resguardar mediante decretos autoritarios de la curia hasta la mitad del siglo XX su propia imagen tradicional frente a las consecuencias de una conciencia del tiempo transformada, tras el fracaso del modernismo en torno al cambio de siglo se presentó para un buen número de movimientos artísticos la tarea de determinar de nuevo la relación de su actividad con su propio tiempo, con el pasado y con el futuro. Quien, como hizo E. E. Schwabach en 1913, anunciaba el inicio de una nueva época de la modernidad, que tenía que incluir este hoy y, al menos, las dos décadas siguientes134, no había entendido la discusión estética del cambio de siglo en su valor histórico, es decir, como experiencia de que ya no se podía vivir o proyectar ningún presente como época unitaria. Quien, como numerosos autores españoles de principios del siglo XX, dirigían su mirada retrospectivamente desde el presente desorientado al pasado, era consciente de que la literatura del siglo anterior ya no podía servir como modelo normativo, sino que solo se podía seguir viviendo como un modelo transformado en una nueva comprensión: Los clásicos [...] deben ser revisados e interpretados bajo una luz moderna [...] No viviría el pasado si no estuviera sujeto a oscilaciones; la obra de arte está en perpetua evolución135.

Ciertamente, una nueva comprensión del artista llegó a ser característica del siglo XX: en vez de la imagen de teorías estéticas y estilos artísticos diacrónicamente seguidos y específicos de cada época, el último de los cuales constituye el arte del presente, entró la conciencia de poder crear en cada momento del presente a partir de una plétora sincrónica de contenidos y formas de proceder136. El presente es, entonces, momento de la selección a partir de las posibilidades abiertas para la configuración del futuro y tiene que confirmarse como pasado de ese futuro.

2. La conciencia de la modernidad del siglo XX como imperativo de cambio

El amplio artículo «Modernité», aparecido en 1973 en la cuarta edición de la Encyclopaedia Universalis, confirma la entrada definitiva de la tercera posibilidad de significado del término «moderno» en la norma lingüística. Aquí ya no se intentará determinar la modernidad de la última separación cualitativa respecto del pasado, es decir, la de nuestro presente; más bien, la modernidad se define como categoría de movimiento, como morale canonique du changement [moral canónica del cambio]. Semejante imperativo de cambio es la consecuencia de una conciencia del presente como pasajero punto de paso, dirigido hacia el futuro, que en cuanto fundamento de un tipo de civilización se contrapone diametralmente a la orientación de la tradición: c'est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition137. Ciertamente, en el uso actual del término «moderno» coinciden no raras veces sus significados primero y tercero. Por ejemplo, quien habla de la «universidad moderna», puede referirse con ello —en el sentido del primer tipo de significado— a los rasgos momentáneamente dominantes en la configuración de una institución tradicional, pero al mismo tiempo —en el sentido del tercer tipo de significado— implicar que esa configuración está referida al futuro y que cambiará en ese futuro.

La introducción del tercer significado del predicado «moderno» en la norma lingüística y el retroceso de su uso según el segundo tipo de uso como designación de época pueden considerarse como tendencias generales complementarias de nuestra historia de los conceptos en el siglo XX, pero no son válidas en la misma medida para el uso

lingüístico de todos los ámbitos de experiencia. Precisamente la extendida idea de la diversidad histórica y, con ello, también de los desarrollos semánticos en diversos contextos de la vida, de los que parte la articulación del siguiente apartado de nuestra exposición, forma parte de los logros de la actual conciencia de la modernidad.

a) La praxis de la estética en el siglo XX y la concomitante reflexión filosófica se pueden interpretar como cumplimiento y comprensión creciente de la concepción de la modernidad que Baudelaire elevó a concepto en 1859[138]. El carácter teórico de las obras de arte modernas ya no se experimenta como destino fatal, sino como negatividad querida, como posibilidad de la oposición contra la sociedad alienada: Pour échapper à l'aliénation de la societé présente, il n'y a plus que ce moyen: la fuite en avant [Para escapar a la alienación de la sociedad presente, no hay más medio que este: la huida hacia delante][139]. Hace ya más de cuarenta años A. Breton celebró los collages de Picasso de 1913, insertados entre sus colores, como gran arte, porque habían sido creados con la conciencia de la propia caducidad, o incluso como documentos de la misma: Le périssable et l'éphémère, à rebours de tout ce qui fait généralement l'objet de la délectation et de la vanité artistiques, par lui ont même été recherchés pour eux-mêmes [Lo perecedero y lo efímero, a contrapelo de todo lo que por regla general constituye el objeto de la delectación y de la vanidad artísticas, él los buscó incluso por ellos mismos][140].

Esta estética de la negatividad puede, en el mejor de los casos, escapar de la alienación por medio de la sociedad; en cualquier caso, se aleja del amplio público mediante su autoimpuesta obligación de liquidar cada nueva orientación artística en el momento de su concreción. Desde 1960, más o

menos, una nueva generación de artistas trata de enfrentar este dilema de «Opas Moderne» (modernidad de abuelo)141 de dos maneras. El arte conceptual proclama el final del concepto de vanguardia, en la medida en que sustituye la obra de arte por las ideas de su explicación: en el lugar del triángulo material taller-galería-museo entra el triángulo temporal idea-demostración-fermento142. Pero, si este programa solo posibilita en última instancia una adaptación a la experiencia de la velocidad —llevada a cabo por la vanguardia del cambio de siglo— con la disolución de los estilos, el principio básico del Pop-Art, según el cual todos los objetos son potencialmente estéticos, hace justicia a la nueva idea de que el artista moderno en su creación siempre puede elegir entre una plétora de posibilidades sincrónicas; así, según el punto de vista del observador, se pueden definir como in o out las formas y contenidos actualizados, mientras que la pareja de términos «antiguo/moderno», correspondiente al esquema diacrónico, ya no tiene sitio alguno en la concepción del Pop-Art.

b) La historiografía tuvo que desarrollar, como respuesta a la nueva experiencia del tiempo, métodos para el tratamiento de la historia del presente y separar ese ámbito problemático de las épocas cerradas del pasado, más fácilmente observables. Uno de los primeros intentos de superación radical de las fragmentaciones históricas tradicionales encuentra su derrota en el título del libro de O. Spengler El ocaso de Occidente. Según el prólogo a la edición de 1917, hace referencia a una fase histórica universal de varios siglos, en cuyo inicio nos encontramos ahora. La conciencia de encontrarse en un punto de inflexión histórico tan decisivo y la consideración —percibida cada vez más como tarea— de desarrollos históricos no concomitantes fuera de la pequeña parte del mundo de

Europa indujeron a Spengler a rechazar la tradicional división de épocas en Antigüedad, Medioevo y Modernidad como un esquema increíblemente insuficiente y sin sentido. Precisamente la dislocación del punto de inicio de la Modernidad, llevada a cabo por sus inmediatos predecesores, de las cruzadas al Renacimiento y de aquí al inicio del siglo XIX[143], fue para él una prueba de la vanidad de los esfuerzos por articular un desarrollo histórico que, en su opinión, solo se podía comprender y exponer como totalidad a partir del inicio de un nuevo tiempo.

Si se mantiene a grandes rasgos el antiguo esquema, no resulta extraño que el predicado «moderno» sirva hoy para referirse al último espacio temporal del pasado, considerado como cerrado, que es separado de la historia del presente, todavía abierta y que, por tanto, siguiendo el mismo método no hay que representar como época. En el Larousse de 1931 se define como histoire moderne el tiempo entre el final del Medioevo, datado en 1453, y la histoire contemporaine, que empieza con la Revolución francesa[144]. El término «moderno» aparece, así, como nombre de un tiempo que queda atrás, pero que limita solo con el presente[145].

c) La denominación y distinción de agrupaciones políticas y sus objetivos mediante los conceptos temporales «progresista/conservador» solo en tiempos recientes se ha utilizado con la misma función para referirse a comunidades sociales o profesionales. N. Luhmann ha mostrado que esta sustitución fue necesaria desde que, ante la complejidad de las relaciones sociales, la pertenencia a una misma clase u oficio ya no garantizaba también la comunidad de todos los intereses políticos[146]. La elección de conceptos temporales se propuso porque, ante la «temporalización de todo lo existente» en la

sociedad burguesa, se podía utilizar para cualquier objeto. La hipótesis de Luhmann, sin embargo, aún no explica por qué precisamente los predicados «conservador» y «progresista», y no un par de términos como «moderno/antiguo», han experimentado una coyuntura tan asombrosa en el ámbito de la política; o, para concretar el problema en un ejemplo, por qué se puede decir de un político conservador como K. G. Kiesinger que es muy «moderno»147, pero difícilmente «progresista». Partiendo de nuestra interpretación del cambio de la experiencia del presente en los albores del siglo cabe proponer una respuesta a esta pregunta que ha quedado abierta. Mientras que referencias como «moderno» y «antiguo» solo llevan a cabo una ordenación de los objetos o personas así designados de acuerdo con los espacios temporales del presente y del pasado entendidos como épocas, el código político de «progresista/conservador» distingue dos tipos en el ámbito más estricto de las actuales acciones y concepciones de acción políticas, según estén orientados por modelos del pasado o por la tarea de configurar el futuro. Este código manifiesta y constituye así una oposición de dos formas de la vivencia del tiempo, que solo emergerá en una fase posterior de la sociedad burguesa.

d) En el ámbito de la sociología, el predicado «modernización» ha tenido, desde aproximadamente 1960, un uso específico para designar los esfuerzos de desarrollo en países del Tercer Mundo148. El hecho de que este sustantivo apenas se utilice para denominar el cambio político, social y económico de las naciones industrializadas puede estar en conexión con la idea de la no concomitancia de ambas formas de las tendencias de transformación. Desde nuestro punto de vista, la modernización en los países en vías de desarrollo está

determinada por el objetivo de alcanzar en diferentes ámbitos el nivel actual de las naciones industrializadas, es decir, se encuentra en una etapa entre la descolonización y nuestro propio presente. Al mismo tiempo, las naciones industrializadas se mueven desde este presente hacia un futuro abierto, sin que su camino se prevea en la representación de una situación a alcanzar.

El paradigma del progreso permanente, que hay que construir sobre las capacidades del pasado y, con ello, el concepto de modernidad, solo se han ratificado hoy en las ciencias de la naturaleza. La idea de la autonomía de su historia había sido ya uno de los resultados de la Querelle des Anciens et des Modernes. Sin embargo, precisamente esa comprensión histórica distintiva es también la base de nuestro escepticismo frente a un optimismo del desarrollo global, deducido de las capacidades de las ciencias de la naturaleza, tal como lo representa un artículo de P. Valéry de 1931. Valéry definía accroissement de netteté et de précision, accroissement de puissance [aumento de nitidez y de precisión, acrecentamiento de potencia] como los logros esenciales de la época moderna, y de ahí deducía unas esperanzas de mejora de la vida humana en cuanto a conversation, diffusion et relation149. Ahora bien, precisamente esta correlación de logros técnico-científicos y «calidad de vida» resulta problemática para la política social de los años setenta del siglo XX.

e) Su persistencia en el conocimiento social se ha convertido en punto de mira de diversas estrategias publicitarias. Con los muebles modernos o los cigarrillos «para el hombre moderno» uno se libera también del miedo colectivo a ser considerado «pasado de moda», evidentemente motivado por la vivencia de

un presente que se supera sin cesar y se separa de su pasado. La «ola de nostalgia» se ha interpretado, ciertamente de manera acertada, por la psicología social científico-popular como contramovimiento respecto de esa inquietud, y no ha de entenderse como inicio de una nueva conciencia de la tradición. En efecto, también el Rock-and-roll y el Jugendstil son in, o sea, son actualmente resultados válidos de la selección a partir del depósito ahistórico en cuanto formas de vida, conscientemente realizables, y mañana pueden ser sustituidas por una nueva elección colectiva y, por tanto, convertirse en out. El movimiento de la «nostalgia» no atraviesa, pues, la conciencia actual del tiempo, sino que encuentra en esta la condición de su posibilidad.

VI. APÉNDICE SOBRE LAS CONSECUENCIAS HISTÓRICO-SOCIALES

La historia de los significados del predicado «moderno» confirma el supuesto, que está en la base de la concepción de este léxico como «anticipación heurística», de que «desde mediados del siglo XVIII se produjo un profundo cambio de significado de topoi clásicos; de que términos antiguos han adquirido nuevos contenidos, que con la aproximación a nuestro presente ya no necesitan ninguna traducción»150. En efecto, hacia finales del siglo XVIII, en la discusión estética en el umbral entre el Clasicismo alemán y el Romanticismo europeo se produjo la separación del presente, en cuanto

época «moderna», del modelo normativo de la Antigüedad, que durante las siguientes décadas se convirtió en punto de partida de la concepción filosófica de una nueva conciencia del presente y cambió radicalmente el concepto de modernidad. Esta clara localización histórica del decisivo cambio de significado solo se puede llevar a cabo en el marco del concepto teórico desarrollado al principio, según el cual la historia de los conceptos como método de la historia social tiene que concentrarse sobre todo en las transformaciones de la norma lingüística. Es decir, si se persiguiera exclusivamente la secuencia de los primeros documentos, las selecciones innovadoras que algunos autores hacían de las posibilidades contenidas en el sistema lingüístico, aparecería la

Querelle des Anciens et des Modernes —y no el paso del Clasicismo al Romanticismo— como el punto de inflexión en el desarrollo del concepto de modernidad. La orientación de la acción hacia paradigmas de la Antigüedad, mantenida hasta el final de la época de la Ilustración, es la que nos permite conjeturar que la apertura teórica de una nueva comprensión del tiempo, llevada a cabo con la Querelle, no convergía después de un siglo con una experiencia colectiva y, por eso, solo se agotaba en casos particulares. Únicamente a partir de la nueva aceptación por parte de Schlegel y Schiller, desde finales del siglo XVII, de preguntas sin contestar, y como consecuencia de las respuestas dadas por ellos sobre la conciencia de modernidad del Romanticismo, el

acontecimiento histórico-espiritual de la Querelle adquiere un significado indirecto también para la historia social.

El origen del concepto romántico de lo moderno, a su vez, es solo un primer paso hacia la sustitución en la norma lingüística, a partir de 1830, del segundo por el tercer tipo de significado del término «moderno». Con la pregunta por los presupuestos de la experiencia abierta a partir del mismo de una velocidad del tiempo, adquiere esta historia del concepto su relevante perspectiva histórico-social. Pero su aportación a la historia social consiste solo en identificar la legitimidad de un principio de investigación ya admitido, pues R. Koselleck y N. Luhmann ya propusieron la cuestión sobre las

razones del cambio de la conciencia del presente, perfilada desde 1830, y llegaron a respuestas complementarias. Mientras que Koselleck explica el cambio de la experiencia del tiempo como adaptación a las pretensiones empíricas de un mundo que se tecnifica de manera creciente151, Luhmann lo ve condicionado por la necesidad de proyectar de nuevo en el futuro un exceso de posibilidades de acción, que entran por primera vez en la conciencia y que no se han conseguido a partir del paradigma del pasado152. A partir de ahí cabe concluir que la obligación de seleccionar como vía para configurar el futuro disolvió la coerción de la tradición. La diferenciación sistemática, crecientemente funcional, guía a Luhmann como presupuesto

principal del «exceso de posibilidades» que va surgiendo. La tecnificación del mundo, calificada por Koselleck como condición previa de la nueva experiencia del tiempo, y un aumento de la diferenciación sistemática se encuentran en una relación histórico-social consecuente.

* «Modern, Modernität, Moderne», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Klett-Cotta, Múnich, vol. 4, pp. 93-131, 1978 (41994).

1. H. R. Jauss, «Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität» (1965), en Literaturgeschichte als Provokation, Fráncfort, 51974, p. 11 ss.; «Antiqui/ moderni (Querelle des Anciens et des Modernes)», en Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 1, 1971, pp. 410 ss.; F. Martini, art. «Modern, die Moderne», en Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte (fundado por P. Merker y W. Stammler), 2.ª ed., ed. de W. Kohlschmidt y W. Mohr, vol. 2, Berlín, 1958, pp. 391 ss.; J. Schneider, «Ein Beitrag zu dem Problem der 'Modernität'»: Der Deutschunterricht 23/6 (1971), pp. 58 ss.; M. D. Chenu, «Antiqui, moderni»: Revue des sciences philosophiques et théologiques 17 (1928), pp. 82 ss.; E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Berna/ Múnich, 61967, pp. 257 ss.; W. Freind, Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters, Colonia/Graz, 1957; E. Gössmann, Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung, Paderborn, 1974; J. Spörl, «Das Alte und das Neue im Mittelalter»: Historisches Jahrbuch 50 (1930), pp. 297 ss. y 498 ss.; J. Schlobach, Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung, Múnich, 1976; S. Bielfeldt, Die ēchische Moderne im Frühwerk Saldas. Zur synchronen Darstellung einer Epochenwelle, Múnich, 1975. Para la época tratada en el apartado III, es relevante desde el punto de vista de la historia de los conceptos: H. R. Jauss, «Schlegels und Schillers Replik auf die 'Querelle des Anciens et des Modernes'» (1967), en

Literaturgeschichte als Provokation, pp. 67 ss. Para el apartado IV: Íd., «Das Ende der Kunstperiode. Aspekte der literarischen Revolution bei Heine, Hugo und Stendhal», en ibid., pp. 107 ss. Para el apartado V: Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende, ed. de G. Wunberg, Fráncfort, 1971.

2. Por su ayuda en los estudios de las fuentes, doy las gracias a los participantes en mis seminarios «Introducción al método de la historia de los conceptos» y «Vanguardias literarias en el cambio de siglo», en los semestres de verano de 1973 y 1974.

3. Helmut G. Meier ha compendiado la historia y la situación actual de la discusión sobre un método de la historia de los conceptos en el art. «Begriffsgeschichte» del Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 1 (1971), pp. 788 ss.; cf. ibid., p. 789: «Eine Theorie der Begriffsgeschichte ist zur Zeit noch Desiderat» [Hoy por hoy, una teoría de la historia de los conceptos es todavía un deseo].

4. H. U. Gumbrecht, «Begriffsgeschichte als Methode der Sozialgeschichte: Vorschläge zur Applikation»: Archiv für Begriffsgeschichte (1978). Las reflexiones de ese artículo se refieren a mi exposición en el coloquio de habilitación de Constanza y a las aportaciones a los coloquios de Bielefeld sobre semántica histórica a principios de 1975 y 1976. También aquí doy las gracias a los participantes en las discusiones de Constanza y de Bielefeld por sus numerosas aportaciones (el concepto allí expuesto está en la base del presente apartado histórico).

5. Cf. H. Lübbe, «Zur Theorie der Begriffsgeschichte», en Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Friburgo/Múnich, 1965, pp. 9 ss., esp. p. 14.

6. E. Coseriu, «Sistema, norma y habla» (1952), en Teoría de lenguaje y lingüística general, Madrid, 1962, pp. 11 ss.; Sincronía, diacronía e historia, Montevideo, 1958.

7. Cf. H. Kellner, On the Cognitive Significance of the System of Language in Communication, Darmstadt, 1974; manuscrito.

8. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, esp. § 19 ss.

9. También Franz Overbeck hizo unas reflexiones sistemáticas sobre las posibilidades de significado del término «moderno»: Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, ed. de C. A. Bernoulli, 1919; reed. Darmstadt, 1963, pp. 243 ss.

10. Nehring, 10.ª ed. (1756), pp. 344 s., art. «Modern, modernus».

11. Sobre el concepto de época, véase M. Riedl, art. «Epoche, Epochenbewusstsein», en Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 2 (1972), pp. 596 ss.

12. La determinación del tercer tipo de significado de «moderno» adquiere importantes sugerencias a partir de la interpretación que hace Jauss de la teoría de la modernidad de Baudelaire: Literarische Tradition, pp. 53 ss. Cf. lo que se dirá más adelante sobre Baudelaire.

13. Gelasio, Epistolae 20 y 22, en Epistolae Romanorum pontificum genuinae, ed. de A. Thiel, vol. I, Brunswick, 1868, pp. 386, 389.

14. Casiodoro, Carta a Símaco, en Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi, vol. 12, 1894, p. 138.

15. Citado por Freund, Modernus, pp. 67, 83.

16. Sobre el Renacimiento del siglo XII en la literatura vulgar, ver Jauss, Literarische Tradition, pp. 21 s.

17. W. Map, De nugis curialium 4, 5, ed. de M. Rhodes James, Oxford, 1914.

18. Véase Schulz y Basler, vol. 2 (1942), pp. 134 s.

19. F. Petrarca, Epistolae de rebus familiaribus, 3, 30; Le Familiari, ed. de V. Rossi, vol. 4, Florencia, 1942, p. 29.

20. G. Boccaccio, Trattatello in laude di Dante (1357/1359), en Opere, ed. de V. Branca, vol. 3, Verona, 1974, p. 442.

21. M. Ficino, Opera, Basilea, 1561, p. 778.

22. N. Edelmann, «The Early Uses of 'Medium Aevum', 'Moyen Age', 'Middle Ages'»: The Romanic Review 29 (1938), pp. 4 s.; cf. A. Klempt, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung, Gotinga, 1960.

23. J. du Bellay, La deffense et illustration de la langue française, 1, 3, París, 1549; ed. de L. Humbert, París, s. a., p. 48.

24. Estienne (1549), p. 388.

25. Cf. Jauss, Schlegels und Schillers Replik, pp. 71 s.

26. C. Perrault, Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences, reed. de H. R. Jauss, Múnich, 1964. La presente interpretación de la Querelle se basa en la introducción del editor: «Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der 'Querelle des Anciens et des Modernes'», ibid., pp. 8 ss.

27. Ibid., p. 49 (reed., p. 113).

28. J. La Bruyère, «Discours sur Théophraste»; introd. a Les caractères, ou les moeurs du siècle, en OEuvres complètes, nueva ed. de J. Benda, París, 1951, p. 11.

29. F. de Fénelon, citado por Jauss, Literarische Tradition, p. 41.

30. L. A. de Bougainville, Avertissement à Jean Baptiste de la Curne de Sainte-Palaye, Mémoires sur l'ancienne chevalerie

considerée comme un établisement politique et militaire, París, 21759, p. IX.

31. Voltaire, Dictionnaire philosophique, en OEuvres complètes, vol. 17, 1878, pp. 228 s., 240.

32. Encyclopédie, vol. 10, 1765, p. 601.

33. Montesquieu, Essai sur le goût (1756), en Mes pensées, OEuvres complètes, vol. 1, 1949, pp. 1016 ss., esp. p. 1020.

34. J. J. Rousseau, Du contrat social 3, 15, en OEuvres complètes, vol. 3, 1964, p. 430.

35. Cf. H. U. Gumbrecht, Funktionen politischer Rhetorik in der französischen Revolution, Múnich, ca. 1978.

36. A. Saint-Just, Discurso del 13 de noviembre de 1792, Archives parlementaires 1787 à 1860, I serie, t. 53, París, 1898, p. 390. En los ejemplos, extremadamente raros, del uso del término moderne en los discursos de la Revolución, aparece a menudo la primera posibilidad de significación. El predicado moderne casi siempre designa instituciones y funciones de la política revolucionaria, que en cuanto «actuales» se contraponen a los paradigmas de la Antigüedad (y no solo del Ancien Régime), también citados por Saint-Just. Así, por ejemplo, en la discusión del Club de los jacobinos del 25 de julio de 1792, a Lafayette se le llama moderne Catilina (La société des Jacobins, ed. de F.-A. Aulard, t. 4, París, 1892, p. 142).

37. G. M. de Jovellanos, Obras escogidas, ed. de A. del Río, vol. 3, Madrid, 1965, p. 100.

38. J. Cadalso, Cartas marruecas, Madrid, 1935, pp. 55 s., 68.

39. Martini, art. «Modern», pp. 393 ss.

40. Adelung, vol. 3 (1777); Sperander (1728), p. 384.

41. J. J. Winckelmann, Kunsttheoretische Schriften, vol. 1, Baden-Baden/Estrasburgo, 1962. Sobre el trabajo de

Winckelmann acerca de la Querelle, véase Jauss, Schlegels und Schillers Replik, pp. 80 s.

42. J. G. Herder, Über die neuere Deutsche Literatur (1767), Sämtliche Werke, vol. 1, 1877, p. 383.

43. J. G. Herder, Briefe zu Beförderung der Humanität, Sämtliche Werke, vol. 18, 1883, p. 6.

44. F. Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, National-Ausgabe, vol. 20, 1962, p. 438; F. Schlegel, Über das Studium der grieschichen Poesie, ed. de P. Hankamer, Godesberg, 1947, pp. 208, 203, 53, 45, citado por Jauss, Schlegels und Schillers Replik, pp. 85, 75, 96, 95, 87, 97.

45. W. von Humboldt, Ansichten über Ästhetik und Literatur. Seine Briefe an Christian Gottfried Körner, ed. de F. Jonas, Berlín, 1880, carta del 30 de abril de 1803.

46. A. W. Schlegel, Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur, ed. de G. V. Amoretti, vol. 1, Bonn/Leipzig, 1923, p. 8.

47. Sobre la historia de los significados del predicado «romántico» y su uso para designar el «arte actual» a principios del siglo XIX, véase Jauss, Literarische Tradition, pp. 44 ss.

48. A. L. G. de Staël, De l'Allemagne 2, 11 (1810), en OEuvres complètes, vol. 2, París, 1838, p. 62.

49. Brockhaus, vol. 6, 41817, pp. 451 s.

50. Conversations-Lexikon oder Enzyklopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände, vol. 4, Stuttgart, 1818, nueva ed. corregida y aumentada, p. 708.

51. Eberhard/Maas, vol 4, 31827, p. 419; Heinsius (1828), p. 185.

52. Rees, vol. 23, 1819, art. «Modern».

53. F. Schlegel, Geschichte der alten und neuen Literatur, vol. 2 (1815), p. 130.

* August von Kotzebue (1761-1819), autor de teatro, hostil a Napoleón y a los liberales alemanes, se convirtió en espía del zar Alejandro, lo que le valió ser asesinado por el estudiante K. L. Sand. Es considerado por algunos «maestro de lo banal». [N. del T.]

54. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, Sämtliche Werke, vol. 13, 1928, p. 198.

55. Ibid., vol. 14, 1928, p. 416.

56. J. W. Goethe, Klassiker und Romantiker in Italien, sich heftig bekämpfend (1820), Werkausgabe, vol. 42/1, 1902, p. 137.

57. A. v. Arnim, Owen Tudor (1821), Sämtliche Werke 2, ed. de W. Grimm, Berlín, 1839, p. 261.

58. V. Hugo, «Préface d'Hernani», en Théâtre complet, ed. de J. J. Thierry, Josette Mélèze, t. 1, París, 1963, p. 1147.

59. En los Estados libres de Norteamérica predomina ya mucho sentido por lo moderno, pero el uso de lo nuevo y lo mejorado se refiere más a lo útil en el mobiliario que a su lujo; Hübner, 31.ª ed., vol. 3 (1826), p. 179.

60. F. W. J. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Werke, vol. 3, 1927; nueva ed. 1965, p. 330. Una colección de descripciones de ciudades y paisajes (aparecida en torno a 1840) de G. v. Heeringen, Wanderung durch Franken (Leipzig, 1839; reimpr. Hildesheim, 1973) muestra en muchos pasajes que, desde la perspectiva romántica, se sabía valorar los objetos, a los que no les correspondía el predicado «moderno» en el nuevo sentido pragmático. Así, por ejemplo, no se podría decir de Wurzburgo que sea una ciudad bonita en sentido moderno, sino espléndida. Pocas de sus calles son anchas y largas, pero sí llenas de vida y ruido, formadas de altas casas de piedra y un buen número de iglesias con sus torres, el gran número de edificios públicos,

residencias de canónigos, antiguos conventos, el grandioso palacio, la residencia con sus aledaños, huellas que han quedado de una larga serie de señores, que eran al mismo tiempo príncipes y ricos, le confieren algo imponente, noble y el sello de una grandeza histórica (pp. 115 s.).

61. R. Koselleck en Íd., L. Bergeron y F. Furet, Das Zeitalter der europäischen Revolutionen 1780-1848, Fráncfort, 1969, p. 296.

62. Julian Schmidt, desde la retrospectiva de 1880, caracterizó la época del Premarzo según estos intereses principales: todo quería ser moderno y práctico, el romanticismo se había convertido en una injuria; nadie quería saber ya nada de poesía y de historia; ciencia natural y economía nacional era lo único que se consideraba válido; «Der russische Nihilismus und Iwan Turgenjew»: Preussische Jahrbücher 45 (1880), p. 315.

63. Koselleck en Íd., Bergeron y Furet, Zeitalter, p. 303.

64. Stendhal, Souvenirs d'Égotisme, ed. de H. Martineau, París, 1950, pp. 57, 6. Stendhal ya había articulado la experiencia de una nueva aceleración del tiempo unos diez años antes de la primera parte del ensayo «Racine et Shakespeare» (1823): De mémoire d'historien, jamais peuple n'a éprouvé, dans ses moeurs et dans ses plaisirs, de changement plus rapide et plus total que celui de 1780 à 1823 [Hasta donde alcanza la memoria del historiador, nunca ningún pueblo ha experimentado, en sus costumbres y en sus placeres, un cambio más rápido y más completo que el que va de 1780 a 1823]; OEuvres complètes, ed. de H. Martineau, París, 1928, p. 50.

65. Stendhal, Souvenirs, p. 38.

66. C. Baudelaire, Le peintre de la vie moderne, OEuvres complètes, ed. de Y.-G. Le Dantec y C. Pichois, París, 1961, p.

1163. Aquí sigo la interpretación de Jauss, Literarische Tradition, pp. 54 ss.

67. Sobre la «historización del tiempo» como «modulación múltiple», cf. N. Luhmann, «Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und soziale Strukturen gesellschaftlicher Systeme», en Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme, ed. de P. C. Ludz: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, n.º esp. 16 (1972), p. 91.

68. L. v. Stein, Die Municipalverfassung Frankreichs, Leipzig, 1843, p. 86; cf. R. Koselleck, «Geschichtliche Prognose in Lorenz von Steins Schrift zur preussischen Verfassung»: Der Staat 4 (1965), p. 472.

69. A. de Lamartine, Histoire de la restauration, OEuvres complètes, vol. 17, París, 1861, p. 3. Cf., sobre el mismo problema, los documentos españoles contemporáneos en J. F. Montesinos, Costumbrismo y novela, Madrid, 31972, pp. 44 ss.

70. H. Heine, Rezension Wolfgang Menzel, Die Deutsche Literatur, Sämtliche Schriften, vol. 1, 1968, p. 455; Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, ibid., vol. 3, 1971, p. 636. Extractos de textos de los principales escritos programáticos del Premarzo en Der Literarische Vormärz, ed. de W. W. Behrens, G. Bott et al., Múnich, 1973.

71. H. Heine, Französische Maler, Sämtliche Schriften, vol. 3, p. 72. La fundamentación de este emplazamiento histórico del propio presente muestra que Heine veía indisolublemente unidas la historia de la política y el arte: El arte actual debe desaparecer, porque su principio tiene sus raíces aún en el depuesto antiguo régimen, en el sacro romano imperio. Por eso, como todos los restos marchitos de ese pasado, está en la más desagradable contradicción con el presente (ibid.).

72. Cf. W. Oehlmüller, «Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst nach Hegel»: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965), pp. 75 ss.

73. Véase supra, nota 71; sobre Hugo, véase supra, nota 58.

74. H. Laube, Moderne Charakteristiken, Gesammelte Schriften, ed. de H. H. Houben, vol. 49, Leipzig, 1909, p. 17.

75. T. Mundt, «Zeitperspektive 1834», en Schriften in bunter Reihe, zur Anregung und Unterhaltung, ed. de T. Mundt, 1, Leipzig, 1834; nueva ed. Fráncfort, 1971, p. 4.

76. T. Mundt, Allgemeine Literaturgeschichte, vol. 3, Berlín, 1846, p. 452.

77. H. Heine, Die Romantische Schule, Sämtliche Schriften, vol. 3, p. 468.

78. Laube, Moderne Charakteristiken, pp. 313, 17.

79. K. Gutzkow, Die Mode und das Moderne, ed. de R. Gensel, vol. 11, Berlín, Leipzig, s. a., pp. 16, 21, 24.

80. K. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, vol. 1, 1956, p. 279.

81. A. de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution 1, 4 (1856), OEuvres complètes, vol. 2, 21952, p. 94.

82. El brusco aumento de ediciones de algunos léxicos durante la primera mitad del siglo XIX permite suponer que ya no eran, justo en ese período, solo reflejo de la norma lingüística, sino que también podían funcionar como configuradores de la norma. Mientras que la edición inicial del Conversations Lexikon (1809) de Brockhaus fue solo de dos mil ejemplares, la octava edición (1833-1837) alcanzó treinta y dos mil; J. Goldfriedrich, Geschichte des Deutschen Buchhandels, vol. 4, Leipzig, 1913, pp. 202 s.

83. Brüggemann, vol. 5 (1836), pp. 224 s.; Heyse, vol. 2 (81838), p. 111.

84. Pierer, vol. 19 (21843), p. 369; igualmente, vol. 11 (41860), p. 345.

85. Manz, vol. 7 (1848), p. 282.

86. Brockhaus, vol. 10 (101853), p. 555.

87. P. Valéry, Propos sur le progrès (1929), OEuvres, ed. de J. Hytier, vol. 2, París, 1960, p. 1022.

88. B. Goltz, «Zur Geschichte des Tages», en Die Bildung und die Gebildeten. Eine Beleuchtung der modernen Zustände, vol. 1, Berlín, 1864, p. 47.

89. T. Fontane, Unsere lyrische und epische Poesie seit 1848 (1853), Sämtliche Werke, ed. de E. Gross, K. Scheinert et al., vol. 21/1, Múnich, 1963, p. 9.

90. Carta de Stifter (1.3.1852) reproducida en K. G. Fischer, «Noch einmal: Adalbert Stifter und Johann Rint»: Vierteljahresschrift des Adalbert Stifter-Instituts des Landes Oberösterreich 9 (1960), p. 29.

91. Reichensperger (31872), pp. 94 s.

92. R. Wagner, Modern, Gesammelte Schriften und Dichtungen, vol. 10, Leipzig, 1883, pp. 78, 80.

93. W. Scherer, Geschichte der deutschen Literatur, Berlín, 51889, pp. 19 s. Sobre los modelos de historia de la germanística alemana (sobre todo, del siglo XIX), véase H. U. Gumbrecht, «'Mittelhochdeutsche Klassik'. Über falsche und berechtigte Aktualität mittelalterlicher Literatur»: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 3/11 (1973), pp. 97 ss.

94. F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus (1872), Werke, vol. 1, 1954, p. 16.

95. F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (1881/1882), ibid., vol. 2, 1955, p. 216: Pero solo la Revolución francesa puso completa y felizmente en manos del «hombre bueno» el cetro (al cordero, al asno, al ganso y a todo lo que es

irremediablemente superficial [...] y lo que está sazonado para la casa de locos de las «ideas modernas»).

96. F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1888), ibid., p. 1141. Cf. la tesis al principio de nuestro testimonio: Este libro es [...] en todo lo esencial una crítica de la modernidad [...] junto a una indicación de un tipo de contraposición, que es lo menos moderno posible, a un tipo elegante y condescendiente.

97. F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874), ibid., vol. 1, p. 267.

98. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, ibid., vol. 2, p. 708.

99. Wagener, vol. 13, 1863, p. 497.

100. Meyer, vol. 11, 41888, p. 703.

101. B. Pérez Galdós, La familia de León Roch (1878), Madrid, 1972, p. 26.

102. Ibid., p. 55: La sociedad moderna tiene en su favor el don del olvido, y se borran con prontitud los orígenes oscuros plebeyos. El mérito personal unas veces, y otras la fortuna, nivelan [...] y nuestra sociedad camina con pasos de gigante a la igualdad de apellidos. Galdós consideraba tarea de la novela moderna ser «expresión» de las formas de vida de la clase burguesa, que daba el tono a la sociedad; cf. Íd., «Observaciones sobre la novela contemporánea en España» (1870), en I. M. Zavala, Ideología y política en la novela española del siglo XIX, Salamanca, 1971, p. 323.

103. Larousse, vol. 11 (1874), p. 362.

104. E. y J. Goncourt, «Préface de Renée Mauperin» (1875), en Préfaces et manifestes littéraires, París, 1888, p. 18.

105. Este presupuesto de literatura moderna, evidente para Zola (y por eso no fundamentada en el escrito programático Roman expérimental), se manifiesta en sus juicios sobre otros escritores de su tiempo. Como crítica, en su carta a Bourget

(22.4.1878): Vous, poète vous détestez la vie moderne [...] Vous n'acceptez pas franchement votre âge [...] Pourquoi trouver une gare laide? C'est très beau une gare. Pourquoi vouloir vous envoler continuellement loin de nos rues, vers les pays romantiques? Elles sont tragiques et charmantes, nos rues [Usted, poeta, detesta la vida moderna (...) Usted no acepta francamente su tiempo (...) ¿Por qué encontrar fea una estación? Una estación es algo muy bonito. ¿Por qué querer evadirse constantemente lejos de nuestras calles a países románticos? Nuestras calles son trágicas y encantadoras], en Correspondance. Les lettres et les arts, ed. de E. Fasquelle, París, 1908, p. 156. Como criterio para incluir a Alphonse Daudet en la escuela de los naturalistas: Il appartient au groupe des naturalistes [...] Toutes ses oeuvres sont prises en pleine vie moderne [Pertenece al grupo de los naturalistas (...) Todas sus obras están atrapadas en plena vida moderna], en Les romanciers naturalistes, París, 1881, p. 261.

106. É. Zola, Le roman expérimental (1880), París, 1905, p. 53. Cf. sobre el fundamento teórico del naturalismo, H. U. Gumbrecht, Émile Zola im historischen Kontext, Fráncfort, 1977.

107. N. Luhmann, «Sinn als Grundbegriff der Soziologie», en Íd. y J. Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?, Fráncfort, 1971, pp. 57 s.

108. Para responder a la discutida cuestión sobre la autoría de este primer manifiesto de la «modernidad» sigo a Martini, art. «Modern», p. 408.

109. E. Wolff, Thesen zur literarischen Moderne aus der «Allgemeinen Deutschen Universitätszeitung» (1887), en Wunberg, Literarische Moderne, pp. 1 s.

110. [O. Brahm], Zum Beginn (1890), ibid., p. 57.

111. M. G. Conrad, Die Sozialdemokratie und die Moderne (1891), ibid., p. 99.

112. C. Grottewitz, Wie kann sich die moderne Literaturrichtung weiter entwickeln? (1890), ibid., p. 61; L. Berg, Der Übermensch in der modernen Literatur, Múnich, 1897, p. 88.

113. H. Hart, Die Moderne (1890), en Wunberg, Literarische Moderne, p. 72.

114. F. M. Fels, Die Moderne (1891), ibid., p. 73.

115. Brockhaus, vol. 11 (141902), p. 952; cf. Herder, vol. 6 (31906), p. 48.

116. A. Albalat, Le mal d'écrire et le roman contemporain, París, 1895, p. 26: Voilà la consigne, le but, la condition actuelle de la littérature: être dans-le-mouvement, c'est-à-dire adopter l'esprit parisien, copier le boulevard, publier, écrire! [¡Tal es la consigna, la meta, la condición actual de la literatura: ser en-el-movimiento, esto es, adoptar el espíritu parisiense, copiar el bulevar, publicar, escribir!].

117. Grande dizionario enciclopedico, vol. 2, Turín, 1968, art. «Avanguardia». Cf. J. Weightman, The Concept of the Avant-Garde. Explorations in Modernism, Bradford, 1973, p. 20, que junto a materiales sobre la historia del concepto, ofrece una aguda crítica de diferentes usos del predicado avantgarde en el siglo XX (pp. 13 ss.).

118. E. y J. Goncourt, «Préface de Les frères Zemgano» (1879), en Préfaces, p. 53. Otros testimonios sobre el siglo XIX en R. Poggioli, The Theory of the Avant-Garde, Cambridge/Mass., 1968; al libro de P. Bürger Theorie der Avant-garde (Fráncfort, 1974), el intento alemán más reciente de una descripción y explicación histórica del fenómeno de la vanguardia, le falta una reflexión desde la perspectiva de la historia de los conceptos.

119. Véase supra, nota 115.

120. H. Bahr, Das junge Österreich, en Studien zur Kritik der Moderne, Fráncfort, 1894, p. 78.

121. C. Flaischlen, «Vorbemerkung» a Neuland. Ein Sammelbuch moderner Prosadichtung (1894), en Wunberg, Literarische Moderne, p. 127.

122. M. G. Conrad, Von Émile Zola bis Gerhart Hauptmann. Erinnerungen zur Geschichte der Moderne, Leipzig, 1902, p. 135.

123. Citado por P. Goldmann, Der Rückgang (1908), en Wunberg, Literarische Moderne, p. 237.

124. R. Borchardt, Rede über Hofmannsthal (1905/1907), ibid., p. 141.

125. Mauthner, vol. 2 (1910), p. 95.

126. Enciclopedia universal ilustrada, vol. 35, Barcelona, 1907 ss., p. 95.

* La concepción de este apartado la ha elaborado F. J. Hassauer-Roos (Bochum).

127. R. Scherer, art. «Modernismus», Lexikon für Theologie und Kirche, vol. 7, 21962, p. 513.

128. R. Aubert, art. «Modernismus», Staatslexikon, vol. 5, 61960, p. 794.

129. Scherer, ibid., p. 513.

130. Art. «Modernismus», Philosophisches Wörterbuch, vol. 2, 71970, p. 735.

131. Aubert, ibid., pp. 800 s.

132. O. v. Nell-Breuning, art. «Integralismus», en Lexikon für Theologie und Kirche, vol. 5, 21960, p. 717.

133. G. Böing, art. «Liberalismus», en Lexikon für Theologie und Kirche, vol. 6, 21961, p. 1008.

134. [E. E. Schwabach], «Über einen Charakter der kommenden Literatur»: Die weissen Blätter 1 (1913), p. 5; cf. la

rectificación, ibid., p. 202.

135. Azorín [José Martínez Ruiz], Clásicos y modernos, Obras completas, ed. de Á. Cruz Rueda, vol. 2, Madrid, 1947, pp. 737, 932.

136. La tesis del paso de una diacronía de las épocas de estilo a una sincronía de posibilidades de estilo se basa en H. U. Gumbrecht, «Zum Wandel des Modernitätsbegriffs in Literatur und Kunst», en R. Koselleck (ed.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart, 1978.

137. Encyclopaedia Universalis, vol. 11, París, 41972, p. 139.

138. Baudelaire, Salon de 1859, pp. 1025 ss. Cf. también el trabajo «Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart», en W. Iser (ed.), Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne, Múnich, 1966, pp. 524 ss.

139. R. Barthes, Le plaisir du texte, París, 1973, p. 66. Cf. ibid., p. 40, donde se fundamenta extensamente la tesis de la negatividad del arte moderno como huida ante la alienación.

140. A. Breton, Picasso dans son élément (1933), en Point du jour (1934), París, 1970, pp. 151 s.

141. Cf. J. Hermand, Pop International. Eine kritische Analyse, Fráncfort, 1971, p. 46. Nuestras tesis sobre el Pop Art se apoyan también en R. Crone y W. Wiegand, Die revolutionäre Ästhetik Andy Warhol's, Darmstadt, 1972.

142. H. Szeemann, Attituden, Constanza, 1972, manuscrito, p. 4.

143. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes (1917), Múnich, 1972, pp. X, 21 s.

144. Larousse du XXe siècle, vol. 4, París, 1931, p. 913.

145. Cf. la exposición del desarrollo paralelo en la historia del concepto «Estado moderno», en S. Skalweit, Der moderne Staat. Ein historischer Begrifff und seine Problematik, Opladen, 1975.

146. N. Luhmann, «Der politische Code. 'Konservativ' und 'progressiv' in systemtheoretischer Sicht»: Zeitschrift für Politik 21 (1974), pp. 253 ss.

147. Südkurier (Constanza), 6.4.1974.

148. M. R. Lepsius, Soziologische Theoreme über Sozialstruktur der «Moderne» und die «Modernisierung», 1972, manuscrito. Cf. H.-U. Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Gotinga, 1975.

149. P. Valéry, «Avant-propos de Regards sur le monde actuel et autres essais», OEuvres, vol. 2, p. 922.

150. Introducción, vol. 1, p. XV.

151. R. Koselleck, Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, en Íd. y W.-D. Stempel (eds.), Geschichte – Ereignis und Erzählung, Múnich, 1973, p. 221.

152. N. Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte, p. 104.

ÍNDICE GENERAL